

## השקפות על מגדר בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד

מרכזיותה של מצוות "פרו ורבו" בעולמו של אדם מישראל היא מוסכמה שאינה צריכה הוכחה. חיי נישואין והולדה הם בסיס שאין עליו עוררים ביהדות, ולא עוד אלא "אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים - אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר 'לא טוב היות האדם לבדו'" (בבלי, יבמות סא ע"ב). דומה שצדק דניאל בויארין בהציבו זה מול זה את הנזיר, מופת הנצרות הקדומה, ואת החכם הנשוי והמוליד, מופת היהדות הרבנית.<sup>1</sup> תפיסה בסיסית זו שרירה וקיימת בתלמודים ובספרות האגדה וההלכה לדורותיה, ויורשה לי לומר - גם בקרב יהודים ישראלים בני זמננו המגדירים עצמם חילוניים. רוב מוחלט של צעירי ישראל, מובטחני, רואים עצמם מקימים משפחה.

עניינו של העיון הזה הוא במצב שבו מתנגשת תביעה זו לחיי משפחה עם תביעה אחרת, מרכזית לא פחות בחיי אדם צעיר - מימוש עצמי וקריירה מקצועית. דילמה אוניברסלית זו כשהיא מנוסחת בלשון חכמי התלמוד מעמידה מול מצוות "פרו ורבו" את הערך של תלמוד תורה, ואין צריך לומר שאף הוא מרכזי, ושמא נאמר המרכזי בעצם זהותו של תלמיד החכמים. המתח בין שתי תביעות אלו בתלמוד ובמציאות חיינו נותר בלתי פתיר ביסודו. בכוונתי להציע כאן השערה על הפתרון של חכמי בבל, ובמיוחד בתקופה הבתר-אמוראית [איגרת רב שריא גאון מדברת על רבינא (שנת 500) כאחרון האמוראים], ולפרש באמצעותה שתי סוגיות בתלמוד. השערתי היא שהשיבה הבבלית המאוחרת העלתה את ערך "תלמוד תורה כנגד כולם" לשיא, עד כדי העמדת הלימוד בישיבה ביריבות עם הבית, ותבעה לתורה בכורה על חשבון המשפחה.

לפני כשנה הצגתי לפני ד"ר איתי זמרון הקלטה של שיעור בתלמוד עם תלמידיי במכללה בנושא זה. איתי בהתלהבותו דרבן אותי ליצירת סדרת שידורי רדיו שלמה של דילמות מעולמם של חכמים. מאמר זה מוקדש לאיתי בחיבה ובתודה.

### א. יציאה ללימודים שלא ברשות [האישה] - בארץ ישראל ובבבל

אפתח בסוגיה הידועה בכתובות סב ע"ב - סג ע"א, סוגיה שדשו בה רבים, ולכן הטיפול בה יהיה בעיקר עריכתי.

1 ראה מאמרו של דניאל בויארין, "הנזיר הנשוי: האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית", אשנב לחייתן של נשים בחברות יהודיות, מרכז שז"ר, תשנ"ה, עמ' 77-93.

הסוגיה פותחת בפסקה מתוך המשנה: "הספנים - אחת לשה חדשים, דברי ר' אליעזר". המשנה עוסקת בחובות הבעל כלפי אשתו, וקובעת חלוקה לפי מקצועות: אישה הנישאת לפועל העובד בעיר אמורה לצפות שהבעל יהיה בבית הרבה יותר מחמר העובר בין העיירות, או מגמל העובר מדבריות, והספן מובא כדוגמה למי שצפוי מראש להיעדרויות ממושכות מאוד מהבית. אבל פסקה זו בבבלי מנוצלת לדיון לא על מה צפוי מתלמיד חכמים בשגרת חייו (שהיא להיות בביתו לפחות אחת לשבוע), אלא להלכה אחרת במשנה שם: "התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלוש יום". במקבילה הארץ ישראלית, בתלמוד הירושלמי (כתובות פ"ה ה"ו, ל"ע"א) מפרידים בין השגרה לבין היציאה ללא רשות, והמסקנה נובעת מההיגיון המובלע כבר במשנה: "שלא ברשות בתיהן שלוש יום, הא ברשות בתיהן אפילו כמה". אבל לעומת זאת עורך הסוגיה בבבלי מערבב את שני העניינים, וכך נוצרת תחושה שגם מה שלא ברשות הופך ללגיטימי. מתוך שימוש מתוחכם של הסיומת במשנה "דברי ר' אליעזר", כאילו כל המשנה הם דברי רבי אליעזר, מובאות עתה שתי מסורות לימוד בבליות למשנה, לכאורה שתייהן בשמו של רב שהיה הדמות הסמכותית ביותר של הדור הראשון של אמוראי בבל, אבל מנוגדות זו לזו:

אמר רב ברונא אמר רב: הלכה כר' אליעזר. אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: זו דברי ר' אליעזר, אבל חכמים אומרים: התלמידים יוצאין לת"ת ב' וג' שנים שלא ברשות. אמר רבא: סמכו רבנן אדרב אדא בר אהבה ועבדי עובדא בנפשייהו.

המסורת הראשונה קוראת את המשנה כך: תלמידי חכמים מותרים לעזוב את נשותיהם וילדיהם בלא רשות ולנדוד למקום תורה רק למשך שלוש יום, כדברי ר' אליעזר. כיוון שאין במשנה שום דעה אחרת, מסתבר שזו גם ההלכה שהתכוון לה רבי יהודה הנשיא, וציין את שמו של ר' אליעזר כדי להוסיף לה סמכותיות וקדמות. לעומת זאת, המסורת השנייה מדייקת מאזכור שמו של ר' אליעזר שהייתה ודאי גם דעה חולקת שלא הוזכרה, והיא טוענת שרב ידע על מחלוקת תנאים זו, ואפילו מצטטת כביכול את הדעה החולקת, ולא עוד אלא טוענת שההלכה כאותה דעה שלא נזכרה כלל במשנה. מדברי רבא (דור רביעי של אמוראי בבל, שנת 350) בהמשך הסוגיה מתברר שתלמידי ישיבות בבל נהגו לפי המסורת השנייה דווקא, והיו עוזבים את הבית בלא רשות נשותיהם למשך שנים, אם כי הלשון "ועבדי עובדא בנפשייהו" (שמשמעותו ועשו מעשה בעצמם, אבל גם "בנפשם"), מתפרש אצל רש"י ובית מדרשו (גם ריב"ן) כרמז להסתכנות. בעקבות מנהג זה של תלמידי רבא מוצג מעשה שהיה באחד מתלמידיו:

1. כי הא דרב רחומי הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא, הוה רגיל דהוה אתי לביתיה כל מעלי יומא דכיפורי. יומא חד משכתייה שמעתא, הוה מסכיא דביתהו השתא אתי השתא אתי, לא אתא, חלש דעתה אחית דמעטא מעינה, הוה יתיב באיגרא, אפחית איגרא מתותיה ונח נפשיה.

הסיפור הקצר הנפלא על רב רחומי ("מר אהבה" בארמית) מדגים הן את הנהוג הן את הסכנה שבו. רב רחומי עשה לו נוהג לבוא לביתו רק אחת לשנה (דווקא ביום הכיפורים!), וכשמשכתו הסוגיה התלמודית ושכח לבוא כמנהגו נפלה דמעה מעינה של אשתו האומללה, ובאותו רגע עצמו נפל הוא מהגג שלמד עליו. הזרע הבבלי של יציאה מהבית ללימוד תורה נגד רצון האישה כבר נזרע, אם כי רואים בצערה של האישה מקור סכנה, ומתבססת נורמה של "ביקורי בית" אחת לשנה. בסיפור זה מוצגת השיבה הביתה בערב יום הכיפורים כוויתור על ההתמסרות לתורה (שהיא האהבה האמתית) לטובת האישה החוקית. תלמיד החכמים עצמו מוצג כמי שאין לו צורך משלו להיות עם אשתו, אלא כמי שממלא חובה של "פרו ורבו" ומצוות "עונתה לא יגרע".

ענה מובא קובץ סיפורי מתוחכם בעריכתו. התחכום הוא בכך שבעוד המימרות המובאות להלן ושבעת המעשים שבעקבותיהן באים כל אחד לעצמו לחזק נורמה של דאגה ומסירות ואמפתיה לאישה ולילדים, הרי שהעריכה של הקובץ, סדר הבאת המעשים ושינוייהם מובילים למסקנה כוללת אחרת והפוכה לחלוטין.

כאמור, אין בכוונתי לטפל לעומק בכל מעשה ובמקורותיו הספרותיים, וגם אין במסקנותיי לגרוע מהקריאה של החוקרים שעסקו בזה,<sup>2</sup> אלא להתרכז בקובץ כמכלול ולהציע קריאה שלי לסוגיה. אני מציע כאן עמדה מנוגדת לעמדתו של פרנקל הרואה באשתו הבודדה של תלמיד החכמים את גיבורת סיפור האגדה (את התלמיד עצמו הוא תופס כמי שבחר את אהבתו החדשה, אידאל תלמוד תורה, ומעדיף אותה על פני אשתו), או לזו של ולר המוצאת בהידברות ובעומק הקשר הרגשי בין בני הזוג את המפתח למידת הלגיטימציה לפירוד, ואפילו לעמדתו של בויארין המייחס תפקיד פוליטי לקובץ - ביסוס הפתרון של מוסד "הנזיר הנשוי" שהתפתח בבבל לעומת נישואין מאוחרים בארץ ישראל - אבל אינו עומד על משמעותו החריפה של הסיפור החותם ותפקידו בעריכה. לעומת חוקרים אלה אני מחויב לקובץ במלואו, ורואה בכל רכיביו שלמות של עריכה. המסר אינו בכל אחד מהרכיבים אלא בתרכובת השלמה. עורך הסוגיה הופך בכך למעצב נורמה בעצמו, וכוחו בכך שבמהלך שורות בודדות הוא משלים את המהפך של הבנת המשנה, והופך אותה על פיה.

להלן המשך הסוגיה. לתועלת המעיינים פיסקתי, מספרתי את הסיפורים וגם הדגשתי את הטעון הדגשה.

2 ראה לדוגמה את הפרק "תלמידי חכמים וביתם" בספרו של יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, ספריית הילל בן-חיים, 1981, עמ' 99-115. פרנקל בחר שלא לטפל בסיפורים האחרונים על בן-עזאי ועל רבא ובנו. מאמרו של בויארין, "הנזיר הנשוי: האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית" (הערה 1 לעיל) הובא גם בספרו הבשר שברוח - שיח המיניות בתלמוד, עם עובד 1999, עמ' 139-168, והרבה ממסקנותיו נראות בעיניי. השוו גם את כתיבתה הרגישה של שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, ספריית הילל בן-חיים, 1993. ולר הקדישה לסוגיה זו את פרק ד' (עמ' 56-80), וחלקה על בויארין במסקנתה, וראה להלן בגוף המאמר.

עונה של תלמידי חכמים אימת? אמר רב יהודה אמר שמואל: מערב שבת לערב שבת. "אשר פרו יתן בעתו" - אמר רב יהודה, ואיתימא רב הונא, ואיתימא רב נחמן: זה המשמש מטתו מע"ש לע"ש.

2. יהודה בריה דרי חייא חתניה דרי ינאי הוה, אזיל ויתיב בבי רב, וכל בי שמי הוה אתי לביתיה, וכי הוה אתי הוה קא חזי קמיה עמודא דנורא. יומא חד משכתייה שמעתא, כיון דלא חזי ההוא סימנא, אמר להו רבי ינאי: כפו מטתו, שאילמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הואי (קהלת י') כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה.

3. רבי איעסק ליה לבריה בי רבי חייא, כי מטא למיכתב כתובה נח נפשה דרביתא. אמר רבי: ח"ו פסולא איכא? יתיבו ועיינו במשפחות, רבי אתי משפטיה בן אביטל, ורבי חייא אתי משמעי אחי דוד. אזיל איעסק ליה לבריה בי ר' יוסי בן זימרא, פסקו ליה תרתי סרי שנין למיזל בבי רב. אחלפוה קמיה, אמר להו: ניהוו שית שנין. אחלפוה קמיה, אמר להו: איכניס וחדר אזיל. הוה קא מכסיף מאבוה א"ל: בני, דעת קונך יש בך, מעיקרא כתיב: (שמות ט"ו) תביאמו ותטעמו, ולבסוף כתיב: (שמות כ"ה) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. אזיל יתיב תרתי סרי שני בבי רב. עד דאתא איעקרא דביתהו. אמר רבי: היכי נעביד? נגרשה, יאמרו ענייה זו לשוא שימרה! נינסיב איתתא אחרית, יאמרו זו אשתו וזו זונתו! בעי עלה רחמי ואיתסיאת.

4. רבי חנניה בן חכינאי הוה קאזיל לבי רב בשילהי הלוליה דר"ש בן יוחאי, א"ל: איעכב לי עד דאתי בהדך, לא איעכבא ליה. אזיל יתיב תרי סרי שני בבי רב. עד דאתי אישתנו שבילי דמתא ולא ידע למיזל לביתיה. אזיל יתיב אגודא דנהרא, שמע לההיא רביתא דהוה קרו לה: בת חכינאי, בת חכינאי, מלי קולתך ותא ניזיל. אמר: ש"מ, האי רביתא דידן, אזל בתרה. הוה יתיבא דביתהו קא נהלה קמחא, דל עינה חזיתיה, סוי לבה פרח רוחה. אמר לפניו: רבשיע, ענייה זו זה שכרה? בעא רחמי עלה וחייה.

5. רבי חמא בר ביסא אזיל יתיב תרי סרי שני בבי מדרשא. כי אתא, אמר: לא איעביד כדעביד בן חכינאי, עייל יתיב במדרשא, שלח לביתיה. אתא ר' אושעיא בריה יתיב קמיה, הוה קא משאיל ליה שמעתא, חזא דקא מתחדדי שמעתיה, חלש דעתיה, אמר: אי הואי הכא הוה לי זרע כי האי. על לביתיה, על בריה, קם קמיה. הוא סבר, למשאליה שמעתתא קא בעי, אמרה ליה דביתהו: מי איכא אבא דקאים מקמי ברא? קרי עליה רמי בר חמא: (קהלת ד') החוט המשולש לא במהרה ינתק - זה ר' אושעיא בנו של רבי חמא בר ביסא.

6. ר"ע רעיא דבן כלבא שבוע הוה, חזיתיה ברתייה דהוה צניע ומעלי, אמרה ליה: אי מקדשנא לך אזלת לבי רב? אמר לה: אין. איקדשא ליה בצניעה

ושדרתיה. שמע אבוה אפקה מביתיה, אדרה הנאה מנכסיה. אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה תרי סרי אלפי תלמידי. שמעיה להווא סבא דקאמר לה: עד כמה קא מדברת אלמנות חיים? אמרה ליה: אי לדידי ציית, יתיב תרי סרי שני אחריני. אמר: ברשות קא עבידנא, הדר אזיל ויתיב תרי סרי שני אחריני בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי. שמעה דביתהו הות קא נפקא לאפיה, אמרו לה שיבבתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי, אמרה להו: (משלי י"ב) יודע צדיק נפש בהמתו. כי מטיא לבניה, נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה, הו קא מדחפי לה שמעיה, אמר להו: שבקוה, שלי ושלכם שלה הוא. שמע אבוה דאתא גברא רבה למתא, אמר: איזיל לגביה, אפשר דמפר נדראי. אתא לגביה, אי"ל: אדעתא דגברא רבה מי נדרת? אי"ל: אפילו פרק אחד ואפיי הלכה אחת. אמר ליה: אנא הוא, נפל על אפיה ונשקיה על כרעיה, ויהיב ליה פלגא ממוניה.

7. ברתיה דר"ע עבדא ליה לבן עזאי הכי. והיינו דאמרי אינשי: רחילא בתר רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא. [ד"ס: בחלק מכתבי היד ליתא רחילא בת רחילא אזלא]

8. רב יוסף בריה דרבא שדריה אבוהי לבי רב לקמיה דרב יוסף, פסקו ליה שית שני. כי הוה תלת שני מטא מעלי יומא דכפורי, אמר: איזיל ואיחזינהו לאינשי ביתי. שמע אבוהי, שקל מנא [ד"ס: בכ"י רומא מרא, כ"י אחרים נרגא] ונפק לאפיה, אמר ליה: זונתך נזכרת? איכא דאמרי, אמר ליה: יונתך נזכרת? איטרוד, לא מר איפסיק ולא מר איפסיק.

כמה הערות מקדימות. ראשית, יש חשיבות לבבליות של הקובץ, ובמיוחד הדבר בא לביטוי בסיפורים שיש להם מקבילות ארצישראליות. שולמית ולר משגיחה בצדק בעיבוד הבבלי של סיפור יהודה בריה דר' חייא, לעומת המקבילה בירושלמי (ביכורים פ"ב ה"ג, סה ע"ג). מוקד הסיפור בירושלמי הוא ביחסים בין יהודה לחותנו רבי ינאי, שהוא גם גדול בתורה, ובכבוד שהיה חולק לו, בכך שהיה מבקר אותו מדי ערב שבת. חובת האיש לאשתו אינה נזכרת; ואילו בגרסה הבבלית מודגש עניין הבית וחובת עונת תלמידי חכמים, וכן מופיע מוטיב "משכתיה שמעתא" שאיננו בירושלמי. הבדלים אלה מכוונים לדעתה לקשור את המעשה לזה של רב רחומי, ושני הסיפורים הופכים ליחידה רעיונית אחת, אזהרה מפני סחף מזיק ל"יעודף מוטיבציה" בלימוד, וקריאה לאיזון בריא עם החובה לבית. לעומת ולר, פרנקל - בחקרו סיפור אחר בקובץ, על חנינה בן חכיניי - אינו מתייחס להבדלים בין מקבילות ארץ ישראל ובבל. בגרסה הארצישראלית שבמדרש ויקרא רבה כא, ח' ישנה ביקורת גלויה על חוסר תקשורת בין חכמים לבני ביתם. כך שבניגוד

3 מהורות מרגליות, עמי תפד-תפז. מקבילה זהה נמצאת במדרש בראשית רבה (כ"י פרשה זה, תיאודור-אלבק, עמי 1232). לפי ההקשרים בשני המדרשים נראה שצדק מרגליות שהמקור לסיפור נמצא בוויקרא רבה, והועתק ממנו לבראשית רבה, ו"ביסגנון אחר בבבלי". אלא שלא ניסה לעמוד על המגמות בסגנון אחר זה.

לחברו רבי שמעון בר יוחאי ששמר על קשר קבוע עם הבית כל שלוש עשרה שנות לימודיהם אצל ר' עקיבה בבני ברק, חנינה "ניתק מגע", ואז:

שלחה אשתו ואמרה לו בתך בגרה בוא והשיאה. ואפעלפי כן לא הלך. צפה ר' עקיבה ברוח הקודש ואמר להן כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה. ידע מהו שמע קם נסב רשותא ואזל.

אבל פרנקל אינו רואה בהבדלים האלה הבדלים מכוונים. בווארין לעומתו משגיח בביקורת הממסדית שנוכחת בסיפור בויקרא רבה (שהרי ר' עקיבא הוא ששולח את חנינה לביתו) אשר נעדרת לחלוטין בגרסה בבבלי. אדרבה, בבבלי אין אפילו ביטוי של רגשי אשמה מצד הבעל כלפי אשתו, אלא הכרה שמגיע לה שכר ולא מוות על הקרבתה, אבל הקרבה זו נתפסת כמוצדקת. הבבלי מדגיש את כוחו של החכם להחיות מתים, ואילו האישה מופיעה כפסיבית, כמי שמקבלת את דין החכמים ברצון, ולא מעלה על דעתה לשלוח מסרים לבעלה ולהזעיקו מלימודיו. היא מוצגת כקרוב עולה תמים ונרצה על מזבח לימוד התורה, ואשר על כן מגיע לה שירחמו עליה להחיותה.

לבסוף, ולר מצביעה על עריכה שונה של סיפור ר' עקיבא ורחל בהשוואה עם המקבילה בנדרים נ"א, שם מופיע הסיפור כעדות להתרת נדרים במקרים כגון טעותו של בן כלבא שבוע בטיבו של הרועה עקיבא. הכיוון השונה בסוגיה בכתובות בא להדגיש את יזמתה של האישה ואת רצונה בבעל תלמיד חכם וכן את נכונותה להקרבה עצמית למען זאת. מה שחסר אצל ולר הוא ניסיון להתמודד עם המשמעות של עריכה בבליית מהודקת זו שהיא עצמה הבליטה. אין היא מוצאת צורך להתמודד עם הסיפור האחרון בקובץ שלנו, הנראה לכאורה חריג, על רבא ובנו. אני מוצא בכך פגם, מפני שיש מגמה של עורך בקבצו יחד סיפורים אלה ולא אחרים, ובשינויים שהוא מכניס בהם אגב כך. שלוש הדוגמאות של שינויים בין הסיפור הבבלי כאן לבין מקבילותיו ממחישות זאת.

שנית, צריך לתת משקל למאפיינים ספרותיים של קבצים, כולל מספר הרכיבים בקובץ וסדרם.<sup>4</sup> כשם שיש משמעות לשינויים לשוניים בין מקבילות, יש משמעות גם לעובדה שאת הקובץ פותח וחותם סיפור בבלי, ובתווך נמצאים חמישה סיפורים ארצישראליים (מעשה בן-עזאי מובלע בזה של ר' עקיבא ורחל, בחינת "רחילא בת רחילא אזלא", וגם מבחינה ספרותית אינו עצמאי). ודוק, כבר הערנו שלהוציא שני סיפורים אין מקבילות בספרות ארץ ישראל, ומעשה ר' יהודה בר חייא לא נקשר במקבילה הארצישראלית לבעיות בית ועונה. אשר לסיפור ר' חנינא, במקורו הארצישראלי מובא הוא בהשוואה לשמירת קשר עם הבית של חברו, ר' שמעון

4 ראה בעניין זה את מאמרו של ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליבמן, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 119-163, ובמיוחד 121-122.

בן יוחיי, ומותח ביקורת על התנהגות תלמידי חכמים. קשה לנו לשחזר מתוך סיפורים בבליים אלה על חכמי ארץ ישראל מה היה הנוהג הממשי, אבל נראה שמגויסים סיפורים על הסכמי נישואין, אשר מראש כללו הסכמת שתי המשפחות (ולא רק החתן והכלה) לכך שמיד עם תום הטקס יצא החתן ללימודים למספר שנים שנקבע מראש. נוסף לכך את המקור הידוע מבבלי קידושין כט ע"ב, המצביע על כך שבבבל מודעים להבדלי מנהגים בנושא זה עצמו. בארץ ישראל יוצאים ללימודים ואז נישאים, ואילו בבבל נישאים ואז לומדים. בארץ ישראל חוששים שעול פרנסת המשפחה יסיח את הדעת מהלימוד, ואילו בבבל חוששים שהעוררות המינית בגיל הנעורים תסיח את הדעת מהלימוד. הנה הטקסט:

ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה - ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לו בלא אשה - ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה: נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר: ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי: הא לן, והא להו. משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא, א"ל: כשיבא לידך הביאהו לדי. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא, א"ל: מאי טעמא לא פריסת סודרא? א"ל: דלא נסיבנא. אהדרינהו לאפיה מיניה, א"ל: חזי, דלא חזית להו לאפי עד דנסבת. רב הונא לטעמיה, דאמר: בן עשרים שנה ולא נשא אשה - כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא: כל ימיו בהרהור עבירה.

ובאמת, סיפור רבי ובנו וסיפורי ר' עקיבא ובן-עזאי כולם עוסקים בהסכמים שכאלה. ואילו סיפור רבא ובנו בא כנגדם ומשמש דוגמה לאכזבה מצד הממסד הרבני כלפי פרחי הרבנים על אי יכולתם לעמוד בהסכם ובציפיות ועל כניעתם לגעגועים הביתה. סיפורי ארץ ישראל מסודרים על פי עיקרון של התרחקות הולכת וגדלה מהדגם של ר' אליעזר במשך זמן ההיעדרות, והמספרים הטיפולוגיים שש, תריסר ושני תריסרים עולים מסיפור לסיפור. בסיפור רב רחומי מודגמת הנורמה של היעדרות ממושכת מהבית. הסיפור הבא מסכים עם אותה אזהרה שיש בלקח של רב רחומי, וקורא לשמור על האיזון הבעייתי בעצמו של היעדרויות: המפתח הוא לקיים את המעט שהתחייבת לו ולא לשכוח את עצמך בלימוד הממכר של התלמוד. אבל המשך הסוגיה מעתיק את מרכז הכובד מהחובה כלפי הבית, שאותה מעצבת ואליה מכוונת המשנה, אל יצירת נורמה של "תלמוד תורה כנגד כולם". מהסיפור המלבב של בנו של רבי יהודה הנשיא שאינו עומד בדרישות של ניתוק מבחירת לבו, ושלמזלו אביו מבין ללבו ואפילו מוצא לו צידוקים ומגיע אותו לפשרות מפליגות, עובר עורך הסוגיה לדוגמאות קשוחות הרבה יותר של תלמידים שעמדו בעומסים אדירים של תריסרי שנים רחוק מהבית. הרושם המצטבר הוא שתלמידים רציניים צריכים להיות, הם ונשותיהם, בעלי אורך נשימה ונכונות הקרבה אם ברצונם להגיע להישגי אבותיהם. לא במקרה נבחרו ר' עקיבא ובן-עזאי לגיבורי התרבות, שהרי הם גם מוצגים באדר"נ נוסחא ב פרק מו כדוגמאות המובהקות של חכם ותלמיד הידועים בחכמה, בשקידה וביראת חטא. לא במקרה

מוצגים אלה עם יכולת מרתונית כפולה מהנורמה הרגילה. המטרה בבנייה הדרגתית זו של הנורמה הארצישראלית כביכול, שכאמור עשויה לבטא מצב של נישואין לא-ממומשים או ממש בתחילתם, היא ליצור את הנורמה של מחויבות לעולם הישיבה הבבלית. יש הקבלה ניגודית בין סיפור ר' יהודה הנשיא ובנו לבין סיפור רבא ובנו: הפרטים דומים אבל התוצאה הפוכה. מצד שני, מזווית הראייה של עורך הסוגיה, התוצאה אינה הפוכה, שכן שני הבנים לא הגיעו לקרסולי אבותיהם בהישגים תלמודיים. בניגוד לחוקרים שצינתי אני רואה בסיפור החותם את סימני ההיכר של הדגם הבבלי, כלומר עזיבת הבית לשנים רבות לאחר נישואין והולדה. ולא עוד אלא שגם הסיפור הבבלי הפותח שאף הוא משמו של רבא) עוסק באותו נושא עצמו, אלא ששם דובר על היעדרות קבועה בת שנה. הקול השולט בשיח של הקובץ כולו איננו קול החתנים והכלות, אלא קולו של הממסד הרבני. הפעלתה של מרות קול זה כלפי הילדים הפרטיים, וכישלונה אל מול המופת של גיבורי התרבות המסוגלים לסיבולת כפולה ומרובעת, באים אולי להסביר מדוע אין התורה עוברת בירושה מאב לבן, שאלה שאף היא מהווה נושא בתלמוד, כגון בקובץ המפורסם בבבא מציעא דף פד. אני מסכים לפיכך עם בויארין שהפתרון האידיאלי הבבלי הוא: "כל שאדם זקוק לו הוא למצוא לו את האישה הנכונה. הסיפור מציג את הדגם הקיצוני של רחל כאידיאל לנשיות יהודית ולא כיוצא מן הכלל".<sup>5</sup> עורך הסוגיה המודע להתנגדות הצפויה מצד התלמידים ומצד בני משפחתם מגייס סיפור מקומי מתאים כדי להטמיע נורמה זאת, והוא מקדים לכך מופתים קשים הרבה יותר והשכר שבצדם, שהרי התורה היא אחד הדברים הנקנים בייסורים. בראייה של עורך התלמוד המופת של התנאים היחידים במינם (אגב, גם בן חכינאי מוזכר בדור יבנה בין ארבעת תלמידי החכמים, כמובא בירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ד) הופך להיות נורמה של תלמידי הישיבה הבבלית. הלחץ מופעל על המשפחות ועל הצעירים עצמם, ובמיוחד על הכלה, שהרי היא אמורה לשאת בעול פרנסת הבית וגידול הילדים ולהישאר נאמנה לבעלה. גם המשפחה המורחבת נקראת להירתם למשימה - כך בסיפור חנינה, חברותיה של בתו מכנות אותה "בת חכינאי" על שם הסבא שבביתו היא גדלה ומתחנכת בהעדר אביה; כך גם בסיפורי רבי עקיבא ובן עזאי, האב העשיר המכיר בטעותו מממן את לימודי החתן העילוי; וכך במובלע גם ביתר הסיפורים שמופיעים בהם הורי הזוג הצעיר.

### ב. "לא יבטל אדם מפריה ורביה" - שוויוניות או שליטה גברית?

הסוגיה השנייה לעיון היא מיבמות סא ע"ב - סד ע"ב, הסוגיה החותמת בפרק השישי במסכת. אני מציע כאן את התוספתא, המשנה והבבלי בסוגיית "לא יבטל אדם מפריה ורביה". גם כאן בכוונתי להדגים שני דברים. מבחינה מתודולוגית

5 ראה הערה 1 בעמוד 157. בויארין מעיר שמנהג נורמה אלה רווחו בכמה קהילות עד ראשית המאה העשרים.



ברצוני להראות שוב את החשיבות להתייחס לסוגיה כאל יחידה אחת, ורק כך לאפשר את הערכתה כיחידת דעת וערכים מגובשת. מצד התכנים, ברצוני לעמוד שוב על הבדלים תרבותיים והלכתיים בין המרכז הארצישראלי והמרכז הבבלי, כאשר שוב מובלט ההבדל בין מרכז הכובד הערכי בשני התלמודים. בתלמודה של ארץ ישראל ניתן משקל חשוב לחיי המשפחה, והנורמה שהחכם נתבע לקיימה היא לא להזניח את הבית; ואילו בתלמוד הבבלי מוצגת א-סימטרייה ברורה בין לימוד התורה וכל יתר צורכי העולם. אני במתכוון בוחר להציג זאת כך, אף כי הסוגיה הספציפית ביבמות שאדון בה אינה עוסקת במכלול צורכי העולם, אלא בשאלת פרייה ורבייה בלבד. אבל בעצם יש למסקנות הסוגיה הבבליה השלכות מרחיקות לכת בהרבה מעבר לשאלה זאת, שכן הדגשת יתר של מרכזיות תלמוד תורה גורמת גם להערכת יתר של נושאי כתב התורה - החכם ותלמידיו - לעומת כל יתר הדמויות שבסביבתו; תהא זו אשתו וילדיו, יהיו אלה אנשים בשוק שאינם בני תורה, ויהיה זה המעגל החיצוני של עבדים ונוכרים שאינם בכלל תורה זו כלל. כדי לעשות צדק עם אמירה זו יש להרחיב הרבה מעבר לאפשרי במאמר זה, ולכן רק ארמוז על כך בסיכום הסוגיה. המהלך כאן, כמו בסוגיה בכתובות, ישווה את תורת ארץ ישראל, החל בספרות התנאים, עבור בתלמוד הירושלמי וכלה בסוגיה הבבליה, ולבסוף יובא סיכום הממצאים.

נפתח בהשוואה בין המשנה והתוספתא, שהצצה ולו גם שטחית תגלה שהן למעשה מקורות מקבילים.

שנינו במשנה, מסכת יבמות פרק ו משנה ו:

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים בית שמאי אומרים שני זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר (בראשית ה') זכר ונקבה בראם נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל גירשה מותרת לינשא לאחר ורשאי השני לשהות עמה עשר שנים ואם הפילה מונה משעה שהפילה האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה רבי יוחנן בן ברוקא אומר על שניהם הוא אומר (בראשית א') ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו

ואילו בתוספתא מסכת יבמות פרק ח הלכה ד (מהדורת ליברמן עמ' 24) מופיעה אותה הלכה בשינויים:

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים בני בנים הן כבנים מת אחד מהן או שנעשה אחד מהן סריס אין רשאי לבטל האיש אין רשאי לישב בלא אשה ואשה אינה רשאה לישב שלא באיש האיש אין רשאי לשתות עיקרין שלא יוליד והאשה אין רשאה לשתות עיקרין שלא תלד האיש אין רשאי לישא עקרה וזקינה אילונית וקטנה ושאיין ראויה לילד האשה אינה רשאה להנשא אפי' לסריס ר' יהודה אוי' המסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות פטור ר' נתן אומי' בית שמיי' אומי' שני בנים כבניו של משה שני ובני משה גרשם ואליעזר

בית הלל אומי' זכר ונקבה שני' זכר ונקבה בראם ר' יונתן או' בית שמי' או' זכר ונקבה ובית הלל אומי' זכר או נקבה

עיון בהלכה ד בתוספתא מגלה יחס שוויוני לגבר ולאשה במצוות פרו ורבו. המושג "אין רשיי" זהה וסימטרי לשני המינים. לעומת זאת מופיעה במשנה הלכה מפורשת ולפיה "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה", ושם מתברר שהעמדה החד-משמעית והשוויונית של התוספתא היא דעת ר' יוחנן בן ברוקא. ישנם הבדלים נוספים בין המשנה לתוספתא שאפשר להסביר על רקע היותה של התוספתא מעצם הגדרתה תוספת למשנה, ועל כן היא מרחיבה ומפרשת ונוטה לפירוט רב, בעוד המשנה נשנית בלשון קצרה ונוטה להתרכז בכללים בלבד. אלא שאין להסיק מכאן שהמשנה כפי שהיא בפנינו היא הבסיס שעליו נוספה התוספתא. אדרבה, בדרך כלל כאשר ניכר שבפנינו מקבילות, התוספתא היא הקדומה למשנה, ומהווה תשתית לדיון שבסופו נקבעה משנת רבי.<sup>6</sup> ובאמת, זהו גם המקרה שלפנינו. התוספתא הקדומה הטילה אחריות זהה על כל אדם, זכר ונקבה, לדאוג ליישובו של העולם, ומכאן שגם פרטי ההלכות מכוונות לאחריות שווה זו. רבי יהודה הנשיא נסוג מקביעה זו והסתפק במצווה על הגבר בלבד, ולכן גם לא ציטט הלכות מפורטות לצד האישה. מצד שני, ההתרכזות בגבר גם הולידה הלכה שלא הייתה בתוספתא, המחייבת גירושין לאחר עשר שנות עקרות. גם כאן ההתייחסות היא חד-צדדית, ואין עולה השאלה מה קורה כשהבעל הוא העקר, האם זכאית האישה לגט כדי להינשא מחדש. מזווית הראייה של המשנה אין מקום לשאלה זו, שהרי אין האישה מצווה ולכן אין לה לכאורה עילה הלכתית לגט. אבל הרי במשנה מובאת בכל זאת דעת ר' יוחנן בן ברוקא, ולפיה הציווי של פרו ורבו בפרשת בראשית הופנה בלשון רבים לאדם ולחוה גם יחד, והחיוב הוא על האישה גם כן כפי שראינו בתוספתא. השאלה נשאר פתוחה, מה דינה של מחלוקת זו ומה השלכותיה. בשני התלמודים עולה השאלה אם הלכה כר' יוחנן בן ברוקא, ובשניהם פקפקו האמוראים אם רבי התכוון לכך בהכניסו את דעת תנא זה למשנתו. נטיית שני התלמודים היא לפסוק בשלילה, מן הטעם הפשוט שסתם המשנה "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה" מורה כנראה על הדעה השלטת. אבל בשני התלמודים יכולה האישה לזכות בגט וכתובה אם בעלה אינו יכול להוליד, אף על פי שאינה מחויבת במצווה, וזאת כדי שלא תישאר גלמודה. הרי לפניכם ההתייחסות בירושלמי יבמות (פ"ו ה"ו, ז ע"ד):

רבי ירמיה רבי אבהו רבי יצחק בר מריון בשם רבי חנינה הלכה כרבי יוחנן  
בן ברוקא רבי יעקב בר אחא ורבי יעקב בר אידי רבי יצחק בר חקולה בשם  
רבי יודן נשייא אם תובעת להינשא הדין עמה רבי לעזר בשם רבי חנינה

6 סיכום דעות החוקרים בשאלת היחס בין משנה לתוספתא אפשר למצוא במבוא המקיף לספרו של מו"ר ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו, בצירוף מבוא כללי, הוצאת בר אילן, תשס"ג, עמ' 15-95. פרידמן מתרכז באותם מקרים שהתוספתא משמשת מקור מקביל ואף קדום למשנה.

הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה אמר ליה רבי בא בר זבדא עמך הייתי לא את אמרת אלא אם היתה תובעת להינשא הדין עמה

עיניכם הרואות, בני הדורות המאוחרים של אמוראי ארץ ישראל מתווכחים עם האמוראים הראשונים בדיון זה: ר' חנינה ורבי יהודה נשיאה (נכדו של רבי) אומרים שרבי התכוון במשנתו לומר שהלכה כר' יוחנן בן ברוקה, ונראה שמנצחת העמדה שאין הלכה כמותו, אבל מזדרזים להוסיף שבכל מקרה יש לאשה עילה לתביעת גירושין בלי להפסיד את כתובתה, אם תובעת היא להינשא ולהקים בית עם אדם אחר. בבבלי מתקיים דיון דומה וגם מסקנה דומה: שוב "מככבים" אמוראי ארץ ישראל, ר' יהושע בן לוי ובעיקר ר' יוחנן ותלמידיו, אלא שכאן נוספת גם ההצדקה לטענה זו באמצעות שתי אמרות עממיות חריפות שנאמרו מפני נשים הבאות לפני דיינים. הנה הקטע בבבלי, יבמות סה ע"ב:

כי היא דאתאי לקמיה דר' אמי, אמרה ליה: הב לי כתובה, אמר לה: זיל, לא מיפקדת, אמרה ליה: מסיבו דילה מאי תיהוי עלה דהך אתתא? אמר: כי הא ודאי כפינן. ההיא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמר לה: לא מיפקדת, אמרה ליה: לא בעיא הך אתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה? אמר: כי הא ודאי כפינן.

הסיפור הראשון עוסק באישה שבאה לדרוש כתובתה בבית דינו של ר' אמי (תלמידו של ר' יוחנן בטבריה בסוף המאה השלישית), והוא דוחה אותה ואומר: לכי, את לא צוית (על פרייה ורבייה). והיא שואלת באירוניה על עצמה בתגובה לפסק הדין: "בזקנתה - מה יהא עליה על אישה זו?". ר' אמי משיב כי במקרה זה ודאי שיש עילה לכפות על הגבר העקר לתת לאשתו גט עם כתובה. הסיפור השני דומה, אלא שהוא מתרחש בבבל, בבית דינו של רב נחמן (בן יעקוב, מהמחצית השנייה של המאה השלישית בנהרדעא), שהוא הדיין הממונה על ידי ראש הגולה, כך שלפסיקה יש משמעות הלכתית חשובה. במקרה זה שוב הנטייה הראשונית של הדיין הייתה להיתלות בכך שהאישה אינה מצווה ולשלח אותה בידיים ריקות, אבל שוב מופיעה אמירה עסיסית: "לא מגיע לאישה זו (שלפניך) שיהיה לה מקל בידה (כלומר אדם להישען עליו) ומי שידאג לקבורתה?", ושוב נקבעת פסיקה לטובתה.

הרבה אפשר ללמוד מכאן על המציאות החברתית המשתקפת דרך קטעים תלמודיים אלה. לענייננו חשוב להצביע על שני דברים שהם רלבנטיים גם לימינו: האחד, שבבסיסו של הדין העברי ישנה שוויוניות עקרונית בין המינים, אבל שהתפתחות ההלכה בתקופת המשנה מטילה על הגבר את האחריות האקטיבית לכל השלבים המכריעים של חיי המשפחה: עליו המצווה להוליד, הוא זה שצריך לקדש, הוא שחייב בפרנסת המשפחה ובמתן כל צורכי אשתו, והוא גם שצריך לתת גט, ובמקרה שאין לכך עילה מוצדקת לשלם לגרושתו את כתובתה. אין ספק שהיו גברים שניסו כבר אז להתחמק ממתן הכתובה, ולא קשה לדמיין את סרבנות הגט שהפכה

לשיטה במצבים אלה. בארץ ישראל הנוהג היה מונוגמי, כפי שגם החברה הרומית והמשפט הרומי נהגו. גבר שידע שהעקרות היא בגינו לא מיהר לתת גט, כי לא הייתה מוטיבציה להקים משפחה חדשה, ומנגד הוא חשש מהעול הכספי של תשלום הכתובה. בחברה הבבלית המצב היה מסובך עוד יותר מנקודת מבטה של האישה, שכן הגבר היה רשאי לקחת אישה אחרת על פניה ולחיות עם אישה זו בלי להסתבך עם גירושין וכתובה מהאישה הראשונה. כאן לא הייתה כל מוטיבציה אמיתית למתן גט, אלא אדרבה מוטיבציה הפוכה לסרבנות גט. התוצאה הייתה שנשים נקלעו לסוג החששות הבאים לביטוי בשני המשפטים שהובאו בבבלי, החשש להזדקן ערירית, בלא תמיכת בעל אמיתית, ובעיקר בלי ילדים שידאגו לה באחרית ימיה.

העניין השני המתבלט בתלמודים הוא שהנטייה הראשונית של הדיין היא לתמוך בעמדה השמרנית, ולפי מה שכבר אמרתי על ההתפתחות ההלכתית במשנה,<sup>7</sup> עמדה זו מתרכזת בתפקידי הגבר ובנידון שלנו נוטה להמעיט מתפקידה של האישה באחריות אפילו להולדה;<sup>8</sup> אבל מאידך גיסא אין זו עמדה מיזוגנית, והדיין מקבל את עמדת האישה. חשובה במיוחד עמדת רב נחמן שאינה מעדיפה את הגבר, ועמדה זו עקיבה במשפטים אחרים שבהם הופיעו נשים לפניו.<sup>9</sup> עלי להוסיף שבניגוד לציפיות של הקורא המודרני לא מצאתי בספרות התלמודית נשים כנועות וותרניות אלא נשים אסרטיביות הנלחמות על זכויותיהן. עניין זה ראוי להתייחסות נפרדת, אבל אפילו בסיפורים הקצרים שדנתי בהם כאן אין האישה נשאת ללא פתחון פה, היא אינה מקבלת את דינו של הדיין ומתריסה כנגד מה שנראה בעיניה עיוות הדין. גם בסיפורים שדנתי בהם במסכת כתובות מוצאים את המתח בין

7 בעניין מעמדה של האישה במשנה נחלקו החוקרים העוסקים בשאלות מגדר בספרות חז"ל. עמדה חריפה נמצאת בספרה של יהודית רומני-ווגר, *J. Romney Wagner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, 1988, אשר שמו מעיד שבעיני המחברת המשנה נהגה באישה ככחפץ ולא כבאדם בעל זכויות משפטיות נפרדות. על עמדה זו חלקו רביס, ובמיוחד יש לציין את עמדתה של יהודית האופטמן בספרה *J. Hauptman, Rereading the Rabbis - A Woman's Voice*, Westview Press, 1998, שבו היא יוצאת כנגד עמדתה של ווגר ומוצאת התחשבות רבה בצורכי האישה, אם כי מתוך גישה פטרנליסטית גברית. ראה גם מה שאני אומר להלן בשמה בגוף המאמר ובמיוחד הערה 18, על ההחמרה שהאופטמן מזהה במעבר מתוספתא למשנה במשנת גיטין.

8 T. Ilan, "Daughters of Israel Weep for Rabbi Ishmael", *The Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael on Women*, *Nashim - A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 4, Jerusalem, 2001, pp. 15-34 יכול להסביר את השינויים הללו ברובד של המשנה. היא הראתה כי באופן שיטתי ר' עקיבא דורש את הפסוקים באופן המדיר נשים מתוכם אלא אם כן הוזכרו במפורש, לעומת ר' ישמעאל הכולל נשים אלא אם כן הוצאו מהקשר הפסוק במפורש. כיוון שסתם משנה מייצגת את דעת ר' עקיבא, טוענת אילן שבדרך כלל המשנה טיטה להדרת נשים. אמנם אילן לא עסקה במשנתנו, וצריך בחינה מדוקדקת בסוגיה שלנו לראות אם גם פסוק די מפורש הפונה אל אדם וחווה בלשון רבים "יפרו ורבו" היה ר' עקיבא דורשו שרק הגבר מצווה, כיוון שלא נזכרה האישה במפורש.

9 ראה בעניין זה את מאמרה של שולמית ולר, *"Women in Rav Nahman's Court"*, *Nashim - A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 4, Jerusalem, 2001, pp. 35-55 המובא ביבמות.

המקום שאותו אמורה האישה לתפוס על פי האידאל הרבני, זו שדואגת לפנות את מחשבתו של בעלה ממחשבות זרות (הן של דאגה למשפחה הן של צרכים מיניים), לבין המקום האקטיבי ואפילו הדומיננטי שהיא תופסת בסיפורי הצלחה של התנאים הגדולים. הקול של האישה נמצא בתלמוד, הוא קול החיים ולעתים קרובות הקול שמולו ולעתים כנגדו מתרקמת העלילה המרכזית של התלמוד "ותלמוד תורה כנגד כולם". רק תחום זה, לימוד תורה משנה ותלמוד, הדירו חכמים ממנו את האישה, וגם זאת צריך לומר בזהירות, נוכח מציאותן של נשים למדניות בתלמוד ובמיוחד (מעניין) ברובד של התוספתא.<sup>10</sup>

נשוב לסוגיה ביבמות, וחשוב בעיניי להציג לקוראים את הלכה זו באותו פרק (ח) בתוספתא:

ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים הרי זה מבטל את דמות שני שופך דם האדם באדם דמו ישפך ר' לעזר בן עזריה אומ' כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שני כי בצלם אלהים עשה את האדם וכת' ואתם פרו ורבו וגו' [בן עזי אומר כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שני כי בצלם אלהים עשה את האדם וכתוב ואתם פרו ורבו וגו'] אמ' לו ר' לעזר בן עזריה בן עזיי נאין דברין כשהן יוצאין עושיהן יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש בן עזיי נאה דורש ואין נאה מקיים אמ' לו מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים

הלכה זו בתוספתא מעמידה את הביטול מפרייה ורבייה בדרגה אחת עם רצח וביטול דמות האל. מובן הצורך במדרש הפסוקים לצורך הישג הלכתי זה, שהרי "פרו ורבו" נאמרה לפני סיני ולא צוו עליה ישראל. אולי משום כך הרשה לעצמו בן עזיי לדרוש נאה את הפסוקים אך לא לקיימם בחייו. כיצד ליישב את הסיפור מכתובות עם הכרזתו "מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים"? הרי שם מסופר עליו שנשא את בת רחל ורבי עקיבא לאישה. כבר הציעו בבבלי סוטה ד ע"ב: "איבעית אימא: נסיב ופירש הוה", כלומר ברוח הדברים שכבר אמרנו נשא אותה לאישה אבל פרש ממנה לצורך לימודים ולא חזר עוד; או לחילופין, קידש בן עזאי אותה לאישה, אך לא כינסה לביתו, או בלשון התלמוד, אירסה ולא נשאה. ובכלל, תעלומת מותו בטרם עת העסיקה את הספרות התלמודית, והיא נקשרה בתודעתם למחשבתו בתחום המוגדר "מדרש בעריות", שנחשב בעיית

10 עניין זה עסקו בו רבים, והטקסט המשמש נקודת מוצא לכולם הוא מחלוקת בן-עזאי ור' אליעזר במשנה סוטה אם ראוי שאדם ילמד את בתו תורה. בין יתור החוקרים, עסקו בכך וגנר (ראה הפניה לספרה בהערה 7) עמוד 161, והאופטמן (ראה הפניה לספרה בהערה 7) עמודים 22-23 ועמוד 43. על עמדת בויראין בספרו הבשר שברוח, ראה בסמוך.

ואזוטרי, ואין ספק בעיניי שעסק בהתנהגות מינית.<sup>11</sup> מכל מקום, אפשר לסכם כי המקורות התנאיים מחשיבים מאוד את מצוות פרו ורבו, וגם אם קיימת תזוזה בהלכה, מתפיסה שוויונית בין המינים המאפיינת את התוספתא להלכה הפוסרת את האישה ומתרכזת בגבר, הרי עדיין האישה יכולה לזכות בגט בגין עקרות הבעל. וכן מובעת הסתייגות מוחלטת וקולנית כנגד התנזרות של הגבר מחיי משפחה, והדבר נתפס כפגיעה בצלם אלוהים.

אם היינו עוצרים בנקודה זו ומנסים להשוות בין מערכת הערכים הרבנית כפי שהיא משתקפת בהלכות אלו לבין ערכי הנצרות, למשל, היינו מצביעים בלא היסוס על הבדל יסודי ביניהם. בעוד הנצרות מחשיבה את הנזיר כשיאו של המאמץ האנושי לעבוד את אלוהים, הרי היהדות הרבנית מגנה את הנזירות, אוסרת אותה מכול וכול ותובעת דווקא מרבנים להיות נשואים ולהקים משפחה. אפילו לאחר מילוי החובה של הולדת בן ובת היהדות הרבנית אוסרת להישאר לבד בלי אישה. ואילו הנזירות של המשנה הופכת למעין נדר המתרכז בגידול שער, הינזרות משתיית יין, ודיני טהרה מחמירים. אין לזה וללימוד תורה או להיות הנזירות חלק ממאמץ לשכלול דתי ותורני ולא כלום. אין משנה אחת הקושרת נזירות עם התפתחותו של תלמיד חכמים.<sup>12</sup> מקרהו של בן-עזאי מובא ברובד התנאי רק כדי לגעור בו ובשכמותו ולומר לו "נאה דורש ולא נאה מקיים".

הירושלמי ממשיך קו מחשבה זה, ועל כן בסוגיה על משנת "לא יבטל אדם מפירייה ורביה" אין הוא מכניס כלל את שיטת בן-עזאי, אלא הסוגיה מתרכזת בשאלות פוריות, בנים זכרים, ספירת שנות עקרות במאמץ להרחיק ככל האפשר את הפעלת הגט הכפוי, תמותת תינוקות וכן במחלוקת ר' יוחנן בן ברוקא וחכמים שכבר דנתו בה.

אבל בבבלי יש תפנית מעניינת, ודווקא תלמוד זה הנשען פחות בסוגיותיו על תוספתא מן הירושלמי (אלא כאשר יש בתוספתא תוספת חשובה שאין במשנה, ואז הבבלי עובר להתייחס לברייתא שבתוספתא ממש כאל משנה, והוא מגיב לפסקאותיה כדרך שהוא מגיב לחלקי המשנה), לא רק מביא ברייתא זו מהתוספתא, אלא שבאמצעות מנגנון העריכה שאעמוד עליו להלן הוא הופך את דברי בן-עזאי עיקר ואת שאלות הפוריות וחובת חיי המשפחה לטפל. כבר אפשר לנחש כי הערך "תלמוד תורה כנגד כולם" הוא שעומד מאחורי מהפך בבלי זה.

11 ליברמן רומז לכל זה בתוספתא כפשוטה ליבמות (עמוד 75, שורות 36, 37), ובכלל זה גם קושר את סיפור מותו של בן-עזאי ביארבעה נכסו לפרדסי במסכת חגיגה, ועיין בתוספתא שם פרק ב (עמ' 380), ותוספתא כפשוטה שם עמ' 1288 שוי' 10-12, וחזור ועיין היטב בעמוד 1286-1287 שם בהסברו למשמעות אין דורשין בעריות בשלושה. ראה גם הפרק השמיני בספרו של י' לורברבוים, צלם אלוהים, תשס"ד.

12 עיין במשנה נזיר מוכיח שישנה שם התנערו מכוונת מהדגם המקראי של נזיר עולם, ומתן לגיטימציה רק לנזירות של שלושים יום. ראה אלבק במבואו למסכת נזיר, ומשנה נזיר פרק א ותוספתא נזיר פרק א, שכדי להיות נזיר עולם חייב אדם להגדיר זאת במפורש.

עיקר עיוננו מוקדש אפוא להמשך הסוגיה הבבלית, והפעם אעמיד לפניכם את הצעותיהם של שני חוקרים, דניאל בווארין בפרק "תאוות הלימוד: התורה כאשה אחרת"<sup>13</sup>, המעיר רק על בן עזיי בתוספתא; ויהודית האופטמן בספרה החשוב *Rereading the Rabbis - A Woman's Voice*<sup>14</sup>, העוסקת בסוגיה בכללותה. הרי עיקרי הסוגיה, מחולקת לשבעה עשר היגדים.

### ג. מצא אשה מצא טוב? עיון בבבלי, יבמות דף סב ע"ב - דף סד ע"א

1. מתניתין דלאו כרבי יהושע; דתניא, רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים בזקנותו, שנאי (קהלת יא) בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים... אי"ר מתנא: הלכה כרבי יהושע.
2. אמר רבי תנחום אי"ר חנילאי: כל אדם שאין לו אשה - שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה...
3. אמר ריב"ל: כל היודע באשתו שהיא יראת שמים ואינו פוקדה - נקרא חוטא...
4. ת"ר: האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך לפירקן, עליו הכתוב אומר: וידעת כי שלום אהלך.
5. אי"ר אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שני... ויקרא את שם אדם.
6. אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אי"ל: כתיב אעשה לו עזר, במה אשה עוזרתו לאדם? אי"ל: אדם מביא חיטין, חיטין כוסס? פשתן, פשתן לובש? לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו?...
7. רב הוה מיפטר מרבי חייא, אמר ליה: רחמנא ליצלך ממידי דקשה ממותא. ומי איכא מידי דקשה ממותא? נפק דק ואשכח: (קהלת ז) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'.
8. רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי - עבדא ליה חימצי, חימצי - עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה. אמר ליה: איעליא לך אמך! אמר ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה...
9. רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי הוה משכח מידי, צייר ליה בסודריה ומייתי ניהלה. אמר ליה רב: והא קא מצערא ליה למר! אי"ל: דיינו שמגדלות בנינו, ומצילות אותנו מן החטא.
10. מקרי ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: (קהלת ז) ומוצא אני מר ממות את האשה, אי"ל: כגון מאן? כגון אמך. והא מתני ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שנאמר: (משלי ה) יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורייך, ואי"ל: כגון מאן? כגון אמך! מתקיף תקיפא, ועבורי מיעברא במלה.

13 בספרו הבשר שברוח, ראה הערה 1, עמ' 139-141.

14 ראה הערה 7 לעיל והערה 19 להלן.

11. היכי דמי אשה רעה? אמר אביי: מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא. רבא אמר: מקשטא ליה תכא ומהדרא ליה גבא.
12. אמר רבי חמא בר חנינא: כיון שנשא אדם אשה - עונותיו מתפקקין, שנאמר: (משלי יח) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'. במערבא כי נסיב אינש איתתא, אמרי ליה הכי: מצא או מוצא? מצא - דכתיב: מצא אשה מצא טוב, מוצא - דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה.
13. אמר רבא: אשה רעה מצוה לגרשה... ואמר רבא: אשה רעה וכתובתה מרובה - צרתה בצדה... ואמר רבא: קשה אשה רעה כיום סגריר... ואמר רבא: בא וראה כמה טובה אשה טובה וכמה רעה אשה רעה... כמה טובה אשה טובה שהתורה שהכתוב משבחה, אי בתורה משתעי קרא, כמה טובה אשה טובה שהתורה נמשלה בה; כמה רעה אשה רעה - דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה, אי בגוה משתעי קרא, כמה רעה אשה רעה שהכתוב מגנה, אי בגיהנם משתעי קרא, כמה רעה אשה רעה שגיהנם נמשלה בה.
14. "הנני מביא רעה אשר לא יוכלו לצאת ממנה" - אמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה: זו אשה רעה וכתובתה מרובה. "נתנני ה' בידי לא אוכל קום" - אמר רב חסדא אמר מר עוקבא בר חייא: זו אשה רעה וכתובתה מרובה. במערבא אמרו: זה שמזונותיו תלוין בכספו. "בניך ובנותיך נתונים לעם אחר" - אמר רב חנן בר רבא אמר רב: זו אשת האב. "בגוי נבל אכעיסם" - אמר רב חנן בר רבא אמר רב: זו אשה רעה וכתובתה מרובה. רבי אליעזר אומר: אלו הצדוקים... במתניתא תנא: אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי שמהלכין ערומים בשוק... רבי יוחנן אמר: אלו חברים...
15. כתוב בספר בן סירא: אשה טובה מתנה טובה לבעלה... אשה רעה צרעת לבעלה. מאי תקנתיה? יגרשנה ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה... העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה.
16. תניא, רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה - כאילו שופך דמים, שנאמר: (ברא' ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתריה: ואתם פרו ורבו. רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות, שנאמר: (ברא' ט) כי בצלם אלהים עשה את האדם, וכתוב בתריה: ואתם פרו וגו'. בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: ואתם פרו ורבו. אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להן בן עזאי: ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים...
17. ת"ר: ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל - מלמד, שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל, הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, וזה לא עסק בפריה ורביה, לא נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל! אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: חייב מיתה...



בויארין מעוניין בבו עזיי המייצג את החכם אשר "המרץ הארוטי שלו מוקדש כולו ללימוד תורה, לאשה לא נותר בו דבר".<sup>15</sup> קריאה זו מקבלת השראתה מבחירת הביטוי "חשקה נפשי בתורה", ומה שכבר למדנו עליו בסוגיה בכתובות. זוהי קריאה המושכת את הלב. לדעתי, אף כי בתוספתא גוער ראב"ע בבן עזיי, הרי שזו גערה רכה ומבינה; ואילו בבבלי מתעצמת המגמה באמצעות הצבת אמירתו של בן עזיי לקראת סוף הסוגיה, לאחר שכבר הוכשרה הקרקע להפיכת הפתרון של בן עזיי - הקרוי בפי בויארין הנזיר הנשוי - לפתרון לגיטימי. זאת מפני ש"תרבות חז"ל היתה חדורה במתח שלא נפתר - אם לא ניגוד גמור - בין החובה להינשא ובין החובה השווה לה; להקדיש את כל החיים כולם לתלמוד תורה".<sup>16</sup> על פי דרכו, מציע בויארין הבחנה תרבותית בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל בהבנת המיניות הגברית. לדעתו אימצו חכמי ארץ ישראל את ההשקפה ההלניסטית הרווחת ולפיה פעילות מינית היא מסוג הדברים שאדם יכול בלעדיהם, והאדם הראוי מפעיל משמעת עצמית ומשתלט על יצרו. לעומת זאת העריכו חכמי הבבלי "כי המניע העיקרי לנישואין... היה ההבנה שפעילות מינית הכרחית לכל מתבגר (מגיל ארבע עשרה שנה) ובלעדיה לא יוכל להתרכז בתלמוד... וסופו שיאונן או יהיה בעל קרי".<sup>17</sup> נותר לנו להשלים את החסר, כיצד אפשר להתמודד עם פתרון כשל בן עזיי במציאות תרבותית בבלית. הפורקן המיני חייב להינתן, אם על ידי חיי ישיבה בסמוך לבית, וזה היה הפתרון לחכם, ואם על ידי פתרונות אחרים (אולי מנהג "אישה ליום אחד" שהיה מקובל בבבל, או בכל זאת שליטה עצמית) לתלמידים הרחוקים מנשותיהם.

יהודית האופטמן רואה בתלמוד יצירה גברית בכללה, וכזאת מסמך המגלה דאגה עיקרית לצורכי הגבר, אף כי היא מוצאת שיפור במידת ההיענות של חז"ל לצורכי האישה באופן יחסי לספרות המקרא. במחקרה מצאה יחס מחמיר כלפי האישה במשנה לעומת הנעשה בתוספתא,<sup>18</sup> דבר העשוי להסביר גם את השינוי שהצבעתי עליו לעיל ביחס למצוות פרו ורבו לאישה. אשר לסוגיה בתלמוד, האופטמן מוצאת התייחסות לנישואין מנקודת מוצא גברית, בעיקר לצרכים מיניים, ומטרתם להציל את האדם מן העברה, כדברי ר' חייא לרב. חברות, תמיכה רגשית, דאגה לבית ואהבה זוכים לדעתה למקום משני בלבד, והמושג "לאהוב את אשתו" מופיע רק בהקשר לחובה לקיים יחסי מין לפני יציאה לדרך, וגם זאת מתוך אי אמון בנאמנות האישה ללא סיפוק מיני לאורך זמן. לדעתה, הבבלי מבין את הנישואין בעיקר כמנגנון שנועד לתת מוצא לדחף המיני כדי לשחרר את הראש ולאפשר לו להתרכז בדבר החשוב באמת - תלמוד תורה. רעיון נוסף שעולה אצל האופטמן

15 שם, עמ' 140.

16 שם, עמ' 141.

17 שם, עמ' 145. וראה שוב את המקור מקידושין כט ע"ב והמעשים ברב חסדא ואחרים שהמליצו על נישואין מוקדמים מאוד להגנה מפני הרפורי חטא.

18 ראה מאמרה "פסיקה לחומרא במשנת גיטין" בדברי הקונגרס התשיעי למדעי היהדות.

הוא ששעות לימוד רבות מפחיתות את הליבידו, וכך היא מבינה את הסיפור על כל אלה שהתעקרו בזמן לימודיהם בבית רב הונא (בבלי, יבמות סד ע"ב).<sup>19</sup>

אשר לי, אני נאמן לשיטתי להעמיד את הסוגיה למבחן כיחידה שלמה. יש משמעות לא רק לאבני הבניין; החלוקה שהצעתי מגלה מעבר הדרגתי ומעניין מיחס אוהד ומתרפק על החיים עם האישה (קטעים 1-6), דרך יחס אמביוולנטי של חשיבות האישה הטובה מצד אחד מול האפשרות ליפול בידיה של מי שגרועה יותר ממוות ושווה לגיהנום (קטעים 7-10), ועד להתעסקות כמעט בלעדית במושג "האישה הרעה" (קטעים 11-15).

שני הקטעים האחרונים יכולים להיחשב כמוסבים על הברייתא שבתוספתא בעניין בן עזיי, דבר שהוא רגיל בבבלי לעזוב את מהלך התלמוד על פי המשנה, ולפרש ולפתח את התוספתא. אבל גם אם נראה בקטעים אלה המשך ישיר של הסוגיה, נוכל לראות בדברי בן עזיי פתח מילוט מרעתה של האישה הרעה, "אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים...". לא נאמר מי הם האחרים, אבל אני משגיח בהבדל שבין נוסח זה לבין הנוסח בתוספתא: "יתקיים עולם באחרים".<sup>20</sup> הביטוי "מלאכתן נעשית על ידי אחרים" בתלמוד מתייחס לכל מי שאינו בכלל תלמידי החכמים.<sup>21</sup> באותם מקומות שאני מציין להם הכוונה היא שאם תלמידי החכמים יעשו רצונו של מקום, כלומר יקיימו מצוות ובראשן תלמוד תורה, בעיות פרנסתם תיפתרנה על ידי עבודת אחרים. אמור מעתה גם כאן, על פי הנוסח בבבלי ובכתב יד ערפורט בתוספתא המושפע מנוסח הבבלי, אחרים אלה ימלאו את תפקידם בכך שישלמו את החסר הדמוגרפי בעם ישראל כדי לקבל את השכינה; ואילו הוא, תלמיד החכמים, יביא את השכינה דרך התמדתו בתורה. אותה נימה פייסנית וחביבה כלפי בן עזיי בתוספתא עומדת לו גם מול האיום של חייב מיתה בברייתא החותמת. הרי אנשים בדרגתו של בן עזיי הממיתים עצמם באוהלה של תורה מביאים את השכינה במעשיהם ממש, ולא רק מוסיפים עוד נפש לדמוגרפיה. זה ההיגיון של עורך הסוגיה בבבלי בסדרו את חלקיה בסדר זה דווקא, ובחתמו במעשה העומד בניגוד גמור למשנה המצווה כל גבר ב"פרו ורבו".

נמצא אפוא שהמפנה בסוגיה נוצר בקבוצת הקטעים העוסקים במושג "אישה רעה". והנה, בדקתי ומצאתי להפתעתי כי מושג זה הוא בבלי לחלוטין. סדרת המקורות להלן באה להוכיח זאת.

19 האה הערה 7, עמ' 141-144. סברה מעניינת זו אינה מתיישבת עם הפשט ועם דברי רש"י שמה שגם לעקרות הייתה הקפדתו של רב הונא בקשר ליציאה לשירותים בזמן השיעור, ומחלה בדרכי השתן שנבעה מכך.  
20 אבל בכתב יד ערפורט הנוסח בתוספתא הוא כמו בבבלי "על ידי אחרים", והוא דבר שליברמן עמד עליו בכמה מקומות, שכתב יד זה הושפע מנוסח הבבלי. והשווה הנוסח בבראשית רבה פרשה לד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 327), שבכתבי היד - "באחרים" או "מאחרים", ובדפוס כמו בבבלי "על ידי אחרים". וגם במדרש הגדול הנוסח הוא "באחרים".

21 השווה למשל את הביטוי "מלאכתן נעשית ע"י אחרים" במכילתא דרי' ישמעאל, מסכתא דשבתא ויקהל פרשה א, ובספרי דברים פסיקא מב, ששם בביורו האחרים הם "לא ישראלי". אבל אין דברים יוצאים ממשוטים, ובכלל "אחרים" נמצא כל מי שאינו הוא עצמו, כלומר מי שאינו לומד תורה.

המקור שנוהגים לצטט ממקורות ארצישראלים לעניין "אישה רעה" הוא הסיפור המפורסם ברי' יוסי הגלילי וגרושתו, הנמצא במדרשי האגדה הקדומים בראשית רבה וויקרא רבה ובתלמוד הירושלמי. סיפור זה משמש מופת של התנהגות חסד כלפי אדם שמשורת הדין אין חייבים כלפיו דבר, והדוגמה הניתנת היא אשת ר' יוסי הגלילי שהייתה מבוזה אותו בפני תלמידיו, ולא היה יכול לגרשה כי כתובתה מרובה עליו, ועמדו תלמידיו ור' אלעזר בן עזריה (הידוע בעושרו המופלג) בראשם ושילמו לה כתובתה וגירשה, והשיאו לו אישה אחרת תחתיה. ואילו אותה גרושה הלכה ונישאה לשוטר העיר ונתגלגלה לעוני וביזיון, וסופם שהיו מחזרים על הפתחים, ובשל רתיעתה נמנעה מלבוא לשכונתו של ר' יוסי הגלילי, ובעלה שהשיגה בכך היה מכה אותה, וסופם שר' יוסי הגלילי שמע את צעקות השניים ופרנס אותה ואת בעלה כל חייהם, על שם הפסוק "ומבשרך לא תתעלם". סיפור זה מורכב מאוד, וראוי לו להיות נדון לעצמו, אני אביא רק את החלק הראשון של הסיפור. נפתח בב"ר:<sup>22</sup>

אעשה לו עזר כנגדו אם זכה עזר ואם לאו כנגדו. אמר ר' יהושע בר נחמי אם זכה כאשתו שלחנניה בן חכינאי ואם לאו כאשתו שלר' יוסי הגלילי, ר' יוסי הגלילי הוה ליה איתה בישא והוות ברתה דאחתיה והוות מבזה עליו, אמי ליה תלמידוי (שיבקה, אמי ליה) ר' שבק הזה אסתה מינד דלית היא עבדה ליקרד, אמר להון פרנה רב עלי ולית בי משבק לה, חד זמן הווי יתבין פשטין הוא ור' אלעזר בן עזריה מן דחסלון אמר ליה משגח ר' ואנן סלקין לביתיה, אמר ליה אין, מן דסלקין אמכת לאפה ונפקת לה, צפה בההיא קדרה על תפייה אמר לה אית בהדא קידרא כלום, אמי ליה אית בה פרפרין, אזל גליתה ואשכח בגווה פרגיין, ידע ר' אלעזר בן עזריה מה הוא שמע, יתבון להדא אכלין אמר ליה ר' לא אמרת פרפרין והא אשכחין בגווה פרגיין, אמר ליה מעשה נסים הוא, מן דחסלון (מן אכלון) אמר לו ר' שבק הדא אסתה מינד דלית היא עבדה ליקרד, אמר ליה ר' פרנה רב עלי ולית בי משבק לה, אמר ליה אנן פסין פרנה לישבקה מינד, עבדון ליה כן פסון ליה פרנה ושבקותה מיניה ואסבון יתיה לאיתה אוחרי טבא מינה...

ובכן אנו רואים בשורה המודגשת ציון מפורש לכך שלר' יוסי הגלילי הייתה אישה רעה, והיא הייתה בת אחותו, והייתה מבזה עליו (אותו), ובסוף מצאו לו אישה טובה ממנה. בהמשך מובאת במדרש גרסה אחרת, קצרה יותר:

אופיין אח"ר מד"א עובד"א ר' יוסי הגלילי הוה נסיב לברתה דאחתיה והוות מבזה עליו א' ליה תלמידיו שבקה, אמר לית לי מה ניתן לה פרנה, אמי ליה אנן יהבין פורנה, יהבון ליה ושבקה...

והנה ההבדל הבולט, נוסף על הקיצור המפליג, הוא גם העדר הביטוי "איתא בישא" שהיה בגרסה המפותחת שלעיל; ולא עוד אלא גם בסוף אותו קטע לא מצוין, כפי שנעשה בגרסה המפותחת, שמצאו לו אישה טובה ממנה. כיצד אירע הדבר? ובכן, ידוע הדבר שנוסח בראשית רבה הושפע מהבבלי בדפוסים. ובאמת המהדיר תיאודור מעיר על אתר שהנוסח הראשוני הוא הקצר והוא דומה לזה שבירושלמי. וכפי שנראה להלן, אין בגרסה שבירושלמי התיאור הבלתי מחמיא הזה, ומכאן אנו למדים שהנוסח המקורי לא כלל את המושג "אישה רעה", וזה נוסף רק בהשראת הבבלי. הרי הקטע מהירושלמי:<sup>23</sup>

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן רבי הילא בשם רבי לעזר כשם שאדם חס על כבוד אלמנתו כך חס על כבוד גרושתו דאמר רבי יעקב בר אחא בשם רבי לעזר מבשרך לא תתעלם זו גרושתו **איתתיה דרבי יוסי הגלילי הוות מעיקה ליה סגין** סליק רבי לעזר בן עזריה לגביה א"ל ר' שיבקה דלית היא דאיקרך א"ל פורנה רב עלי א"ל אנא יהיב לך פורנה ושבקה יהב ליה פרנה ושבקה

עיניכם הרואות: לא רק שאין כל תארים מגנים לאישה הגרושה, ואין כלל אזכור לאישה אחרת טובה הימנה, אלא שגם בפתח הסוגיה הנורמה הנדרשת מאדם היא לחוס על כבוד גרושתו, ולא יעלה על הדעת בתרבות השומרת על כבוד אישה גרושה לכנות אותה מיניה וביה בתוארי גנאי. תיאור הבעיה המשפחתית שהולכה לפרידה נעשה ברכות יחסית, "הוות מעיקה ליה סגין" (הייתה מציקה לו הרבה), וכמו כן חסר לחלוטין הקטע המתאר את שני החכמים והאישה במטבחה. תגובת התלמיד בירושלמי היא "שיבקה דלית היא דאיקרך" (גרש אותה, שאין היא לכבודך), אבל בלא תיאור האירוע במטבח נמנע הביזיון של האישה, ונמנע גם הביזיון של ר' יוסי הגלילי. לעומת זאת בגרסה הארוכה בבראשית רבה, התיאור המפורט של המפגש המביך בין בני הזוג מול עיניו הבוחנות של ראבי"ע אינו מותר רושם טוב לא רק מהאישה אלא גם מהחכם, המופיע כאדם פסיבי, אינסטרומנטלי ביחסיו עם אשתו ואינו רגיש לצרכיה. גם הנכונות שלו להישאר במסגרת המשפחתית רק בשל בעיה כספית ותלותו בתלמידיו גם בגירושין וגם בנישואין מחדש מציגים בפנינו דפוסי התנהגות לא מחמיאים לעולם תלמידי החכמים. כל זה אינו נמצא בירושלמי, ולא בגרסה הקצרה בבראשית רבה. מנין אפוא לקוח הכיוון האחר, הבבלי לטענתנו?

והנה במדרש ויקרא רבה מופיעה הגרסה הארוכה במדויק, עד כי המהדיר מעלה השערה שהמקור לגרסה שבבראשית רבה הוא בויקרא רבה.<sup>24</sup> אמנם גם קובץ מדרשים (או נכון יותר לכנותו חיבור) זה נחשב לאחד ממדרשי האגדה

23 תלמוד ירושלמי, מסכת כתובות פרק יא הלכה א, דף לד ע"ב.

24 ויקרא רבה פרשה לד יד, מהדורת מרגליות עמי' תתב-תתו, וראה הערתו לעמי' תתב שורה 5.

הארצישראליים הקלסיים, אבל כבר מהדיר ויקרא רבה וחוקרים אחרים מצאו שאין הוא תלוי בירושלמי,<sup>25</sup> ומנגד שאף שמקורותיו כולם ארצישראליים, יכולים להיכלל לשונות ואפילו קטעים שלמים בנוסח הדפוסים ובכמה מכתבי היד בהשפעת הבבלי, ואין אלה מעיקר המדרש המקורי אלא הוספות של מעתיקים.<sup>26</sup> לא ברור אם גם במקרה זה המקור הוא בבלי מובהק,<sup>27</sup> או (מה שסביר יותר) שהוא בא ממקורות דרשניים ארצישראליים שאינם קשורים לחוגים הרבניים המאפיינים את הירושלמי ואת הנוסח המאופק והקצר של בראשית רבה. הדבר העיקרי שאני מציע הוא שהתפיסה בבבלי אינה יונקת ממקורות רבניים מארץ ישראל, גם כאשר הבבלי מכריז "אמרי במערבא" ("כך אומרים בארץ ישראל"). רק כאשר אפשר להצביע על מקבילה קלסית מספרות ארץ ישראל המאשרת את הנאמר בבבלי, אזי נוכל לאשר שמדובר אכן במסורת ארצישראלית, ולא בגרסה בבלית של מסורת כזו. במקרה שלנו, ראינו בבירור שהמקורות הקלסיים בירושלמי ובבראשית רבה לא נקטו את הלשון הקשה "אישה רעה", ולכן מסקנתי היא שיש כאן השפעה בבלית. לחיזוק מסקנה זו אני מביא לפניכם את המסורת בחיבור אבות דר' נתן.

גם כאן יש לקחת בחשבון את תולדות התפתחות מסורת ההעברה של חיבור זה, וההבדלים בין נוסחאות אבות דרבי נתן (אדר"נ). חיבור זה הוא מעין תוספתא או גרסה אחרת של מסכת אבות, ולכן מעניין לראות התפתחות של המושג "אישה רעה" ממשנה אבות דר' אדר"נ נוסחה ב (נו"ב) ועד אדר"נ נוסחה א (נו"א).

ובכן, המשנה (אבות פרק ב משנה ט) מתארת את ההבדלים בין חמשת תלמידי רבן יוחנן בן זכאי:

אמר להם צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם רבי אליעזר אומר עין טובה רבי יהושע אומר חבר טוב רבי יוסי אומר שכן טוב רבי שמעון אומר הרואה את הנולד רבי אלעזר אומר לב טוב אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם אמר להם צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם רבי אליעזר אומר עין רעה רבי יהושע אומר חבר רע רבי יוסי אומר שכן רע רבי שמעון אומר הלוא ואינו משלם אחד הלוא מן האדם כלוא מן המקום ברוך הוא שנאמר (תהלים ל"ז) לוא רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן רבי אלעזר אומר לב רע אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם.

25 ראה מבואו (נמצא בסוף המהדורה), עמודים XVIII-XXII, ומאמרו של לי מוסקוביץ, "היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה: בחינה מחודשת", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 11 (תשנ"ד), ג 1, עמ' 31-38.

26 ראה המבוא שם, עמוד XXXI, ועיין בדבריו על כתבי היד אוכספורד (א, ב), כ"י ירושלים וכ"י מינכן, והנוסחאות הנדפסות (עמודים XXXVI-XXXVII), שבכולם מוצא מרגליות דוגמאות של שרבו קטעים שמקורם בבבלי.

27 במקרה דנן אין הבדל בין כתבי היד ובכולם נזכר הנוסח "איתא בישא" או "איתתא בישא", וכדומה.

אבל באדר"נ נוי"ב פרק כט אנחנו מוצאים גרסה שונה מעט של אותה משנה:

אמר להם ראו איזה דרך טובה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר עין טובה. (רבי שמעון) [רבי יהושע] אומר חבר טוב. רבי יוסי אומר זה יצר טוב. **ויש אומרים זו אשה טובה.** רבי שמעון אומר הרואה את הנולד. רבי אלעזר אומר לב טוב. טוב למצוה וטוב לבריות. אמר להם רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם: ועוד אמר להם צאו וראו איזו דרך רעה שיתרחק ממנה האדם רבי אליעזר אומר עין רעה. רבי יהושע אומר חבר רע. רבי יוסי אומר זה יצר רע **ויש אומרים זו אשה רעה.** רבי שמעון אומר הלוח ואינו משלם אחד לוח מן האדם כאילו לוח מן המקום שנאמר לוח רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן (תהלים ל"ז כ"א). רבי אלעזר אומר לב רע. רע למקום. רע למצות. רע לבריות. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם.

ואילו באדר"נ נוי"א פרק יד אנחנו מוצאים גרסה מרוחקת עוד יותר של אותה משנה:

נכנס רבי אליעזר ואמר עין טובה. נכנס רבי יהושע ואמר חבר טוב. נכנס רבי יוסי ואמר **שכן טוב יצר טוב ואשה טובה.** רבי שמעון אומר הרואה את הנולד. נכנס רבי אלעזר ואמר לב טוב לשמים ולב טוב לבריות. אמר להם רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם: אמר להם צאו וראו איזהו דרך רעה שירחק ממנה האדם כדי שיכנס בה לעולם הבא. נכנס רבי אליעזר ואמר עין רעה. נכנס רבי יהושע ואמר חבר רע. נכנס רבי יוסי ואמר **שכן רע יצר רע ואשה רעה.** נכנס רבי שמעון ואמר הלוח ואינו משלם...

לא אכניס את ראשי בסוגיית מקורותיהן של שתי הנוסחאות של אדר"נ, שהרי שתיהן עברו תהליך עריכה ומסירה ארוך ומפותל, עד כי אי אפשר לקבוע עוד את הנוסח המקורי של כל אחת מהן.<sup>28</sup> ובכל זאת ראוי לציין כי נהוג לראות בנוסח ב (נו"ב) קרבה גדולה יותר לרובד הארצישראלי של חיבור זה, ובנוסח א (נו"א) השפעה גדולה יותר של העריכה הבללית של אדר"נ. ובכן, השינויים גלויים לעין. במשנה ר' יוסי אמר שהכול תלוי בשכנות; שהדרך הטובה קשורה לשכן טוב, והרעה בשכן רע. בזה ממשיך ר' יוסי את הרעיון של ר' יהושע שתלה הכול בחברות טובה. באדר"נ נוי"ב כמעט אין הבדלים בדעות הדוברים ביחס למשנה, להוציא את ר' יוסי; תנא זה מפתיע בקטגוריה שונה בטיבה - "יצר טוב" ו"יצר רע". וכאן מובאת מסורת אלטרנטיבית - "ויש אומרים אשה טובה", "ויש אומרים אשה רעה". "ויש אומרים" הוא ביטוי המעיד על חדירת מסורת חדשה לאחר שהתגבש

28 ראה מנחם קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים, תשנ"ח, במבוא (עמ' 7-8), וכן עיינו בקטע שבעיונו בעמ' 137-138.

כבר הטקסט, ואין כמוהו בשלושת הטקסטים להוציא מקום זה. ואילו אדר"נ נו"א כבר מכיל בדברי ר' יוסי את שלוש הקטגוריות (שכן רע מהמשנה, יצר רע ואישה רעה) בלי כל הפרדה ביניהן. נראה אפוא שלכתחילה השינוי מהמשנה באדר"נ היה "יצר רע" בלבד, כמו בנו"ב; ובנו"א נוסף שם "אשה רעה" כהשלמה לשלושה דברים הגורמים לרעה בחיים, ולבסוף בגלגול שני של המסורת נוסף בנו"ב "ויש אומרים" כהרמוניזציה לנו"א. על יסוד מה שאמרתי בעניין "בבליותנו" של נו"א, אפשר לטעון להשפעת המחשבה הבבלית בעניין "אישה רעה".

לבסוף, ברצוני להצביע על כך שבסוגיה בבבלי (בסעיף 12) מופיע מעין פתגם יפה שאומרים בארץ ישראל כשאדם נושא אישה: "במערבא כי נסיב אינש איתתא, אמרי ליה הכי: מצא או מוצא? מצא - דכתיב: מצא אשה מצא טוב, מוצא - דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה". כלומר שואלים הכול מה טיבה של אישה זו, האם היא "מציאה" מהסוג שהדרשנים מכנים "מצא טוב", או חלילה היא שייכת לאלו שהן "מר ממות". והנה, אף על פי שעורך הסוגיה אומר לנו שזהו פתגם שאומרים "במערבא", והוא מביא זאת בצמוד למימרה בשמו של חכם מארץ ישראל, ר' חמא בר חנינא, צריך לבדוק אם אמנם יש יסוד לכך שזו מימרה ארצישראלית. ובכן, אין ספק שאמרה זו היא מן המפורסמות בבבלי, שהרי מקבילה לה מופיעה בשני מקומות נוספים בסדרים אחרים בתלמוד.<sup>29</sup> אבל אין רעיון זה קיים במקורות ארצישראליים קלסיים. אדרבה, במדרשי ההלכה התנאיים, גם במכילתא וגם בספרי, מוסב הפסוק "מוצא אני את האשה מר ממות" על מינות ולא על נשים בשר ודם.<sup>30</sup> אשר למדרשי האגדה, יש אזכור לפסוק מקהלת ופירוש ברוח הבבלי במדרשים מאוחרים מאוד, כגון במדבר רבה מדרש תהילים והתנחומא בחלקיו המאוחרים,<sup>31</sup> אבל לא במדרשים המוקדמים.<sup>32</sup> ואדרבה, בקהלת רבה (פרשה ז), שזה מקומו, אין המדרש מביא שום דבר בסגנון הבבלי. ואילו בבראשית רבה פרשה יז, שם עוסק הדרשן בפסוק "לא טוב היות האדם לבדו", ויכול היה לחבר לכך את "מצא אשה מצא טוב", שהוא החצי הראשון של האימרה השנונה מהמערב שבבבלי, אין הוא מעלה זאת כלל, ואילו על הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו", ששם המדרש המפורסם "אם זכה עזר ואם לאו כנגדו", שזה היה יכול להיות מקום מצוין להביא את האימרה השנונה שהבבלי מספר ממערבא על שני צדי המטבע של נישואין, שוב אין זכר לכך, אלא במקום זה מובא הסיפור בר' יוסי הגלילי, בשתי גרסותיו, שעליו כבר דנתי ומקווה ששכנעתי שהגרסה הקצרה שאין

29 ברכות ח ע"א, סנהדרין כב ע"ב.

30 מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דכספא משפטים פרשה כ (עמ' 327), ספרי במדבר פייסקא קטו (עמ' 127).

31 במדבר רבה (וילנא) פרשה ט, תנחומא (בביר) פרשת נשא סימן ד, מדרש תהילים (בביר) למזמורים נג, נט.

32 ומאלפת הדוגמה שבתנחומא פרשת וישב במהדורה המסורתית (ורשה) נדרש הפסוק מקהלת בהקשר של אשת פוטיפר, אבל במהדורת בובר אין כלל דרשות על ארבעת הסימנים האחרונים העוסקים בפרשת יוסף בנית פוטיפר, וכנראה הוכנס עניין זה כולו לתנחומא על ידי סופר ממקור אחר. ואילו בפרשת נשא נדרש הפסוק רק כלפי אישה נואפת, ואילו הדרשה בסגנון הבבלי מובא בהמשך כ"דבר אחר", ללמדך שאף כאן נוסף הדבר מאוחר יותר.

בה "איתא בישא" היא המקורית. מכל אלה אני מסיק שהאמרה השנונה "מצא - מוצא" לא הייתה שגורה במערבא, ועל כל פנים לא בחוגי אמוראי ארץ ישראל, שאלמלא כן לא היו מניחים לפנינה זו להישכח והיו משתמשים בה באחד המקומות הראויים לה בתלמוד או במדרש.

בעקבות עיון זה במקורותיה של התווית "אישה רעה", מאלפת התמונה המתקבלת מתפילותיהם של חכמים. התלמוד הבבלי במסכת ברכות (דף טז ע"ב - יז ע"א) מספר על מנהגם של חכמים אחדים, כשהיו מסיימים תפילת עמידה של שחרית, לומר תוך כדי עקירת רגליהם בקשה אישית מיוחדת להינצל מכל הפורענויות המזדמנות לאדם יום יום. עקבתי אחר תפילותיהם של ר' חייא ורב שנזכרו בקטע מיבמות שניתחתי לעיל, וכן חכמים נוספים. לענייננו חשוב להוסיף את תפילת רבי (יהודה הנשיא) ואת התפילה החותמת את הסוגיה. והרי הלקט:

רבי חייא בטר דמצלי אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו, ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו. רב בטר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה, חיים של פרנסה, חיים של חלוץ עצמות, חיים שיש בהם יראת חטא, חיים שאין בהם בושה וכלימה, חיים של עושר וכבוד, חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים, חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בטר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע ומפגע רע, מיצר רע, מחבר רע, משכן רע, ומשטן המשחית, ומדין קשה ומבעל דין קשה, בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית.

...מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלהי, נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה, פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי, [ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם], וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

ובכן, תפילות ר' חייא הגדול ואחיינו רב (שהוא מייסד ישיבת סורא בבבל, והוא זה שהביא את משנת רבו רבי יהודה הנשיא לבבל), מנוסחות בלשון חיובית; שניהם מבקשים חיים ראויים והצלחה בנושא המרכזי בחייהם - לימוד תורה. לעומתם רבי מבקש הצלה, ובקשותיו מזכירות לנו את משנה אבות וסדרת המפגעים הכרוכים בדרך הרעה. מעניין מאוד להשגיח כי נוסח תפילתו בכתבי היד שונה מזה שלפנינו הנמצא בדפוסים. כ"י מינכן אין בו "ומפגע רע ומיצר רע", ועיקר כתבי היד אין בהם "משטן המשחית"<sup>33</sup>. כשאנחנו מנפים את אלה אנו מקבלים



את הרשימה השלילית של דרך רעה (חבר רע ושכן רע) ממסכת אבות. מה שבולט הוא העדר אזכור של "אישה רעה" גם מהדפוסים, וכאמור גם "יצר רע" חסר מכתבי היד. והנה לקראת סוף הסוגיה מובאת תפילתו של בנו של רבינא, שאינו מוזכר כבר בשמו אלא רק בשם אביו הנחשב כפי שכבר ציינתי לאחרון אמוראי בבל וחותר התלמוד הבבלי (נפטר בערך בשנת 500), והוא עצמו שייך כבר לתקופה הבתר-אמוראית. בתפילה שלפנינו בדפוסים כבר מופיעה "אישה רעה" ברשימה דומה מאוד לזו שמצאנו בתפילת רבי שבדפוסים. לא נתפלא לכן למצוא שוב כי כתבי היד העיקריים, ובכללם כ"י מינכן, אין בהם כל הקטע שהכנסתי בסוגריים מרובעים.<sup>34</sup> ובאמת המעיין היטב יכול להיווכח שאפשר לקרוא את התפילה אגב דילוג על מה שבסוגריים ולא יורגש החיסרון כלל בשטף הקריאה. דבר זה משמש אינדיקציה ל"שתילה" של משפט שלא היה, והוא הרמוניזציה שסופר מאוחר הוסיף לתפילה על יסוד התפילה שהכיר מניסיונו שלו בסידור התפילה.

הדבר שהפתיע אותי ביותר הוא שגם נוסח הסידור הראשון המוכר לנו, סדר רב עמרם גאון, בברכות השחר אין בו כל מה שהופיע בנוסח הדפוס של תפילת מר בריה דרבינא. וזה לשונו:

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתצילני מעזי פנים ומעזות פנים  
מיצר רע ומשכן רע ומחבר רע ומפגע רע ומדין קשה ומבעל דין קשה בין בן  
ברית ובין שאינו בן ברית.

כאן אמנם כבר ניכרת מגמת הגיבוב והחיבור בין מסורות, אבל עדיין אין הנוסח שבדפוס הבבלי, ואין צריך לומר שעניין האישה הרעה איננו בנמצא. כלומר, גם בתקופת הגאונים בבבל (המאה התשיעית) אין ששים להכניס לנוסח התפילה אמירה שיש בה סטיגמה נגד נשים.

אבל יש להודות שמופיעה בתלמוד (שבת יא ע"א) אמירה בשם רב המכילה כבר את המושג "אישה רעה":

ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: תחת ישמעאל ולא  
תחת נכרי, תחת נכרי ולא תחת חבר, תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם,  
תחת תלמיד חכם ולא תחת יתום ואלמנה. ואמר רבא בר מחסיא אמר רב  
חמא בר גוריא אמר רב: כל חולי ולא חולי מעים, כל כאב - ולא כאב לב, כל  
מירוש - ולא מירוש ראש, כל רעה - ולא אשה רעה.

אמנם על פי כתבי היד היה "כל רעה ולא רעת אשה", שהוא ציטוט מבן סירא, אבל הרעיון נותר בעינו.<sup>35</sup> יצוין שקטע זה נמצא בשכונות לסדרה של אמירות

34 ראה דקדוקי סופרים שם, אות מ.

35 ראה דקדוקי סופרים השלם למסכת שבת דף יא ע"א, אות פ. והמקור מבן סירא כה: יג. יש לציין שהתוספת של רב לסברי בן סירא היא דווקא בחולי המעיים ומחוישי הראש, ואפשר שכונתו הייתה להוסיף על בן סירא את מה שהציק לו במיוחד.

שכוך בדיוק משרשרת מסירה זו, ושהמשותף להן הוא שכוך אמרות כנף של חכמת חיים. מעניינת במיוחד האמרה שלפני זו שציטטתי, מפני שהיא מבטאת הומור וביקורת עצמית של תלמידי חכמים, שהרי הם מודים שלהיות נתון למרותו של תלמיד חכם גרוע מלהיות תחת מרות חבר (כהן דת פרסי), הגרוע מרומאי, הגרוע מישמעאלי. רק להיות תחת יתום ואלמנה גרוע מכולם, שגם בזה מסתתרת חכמת חיים לא מבוטלת.<sup>36</sup> גם הסיפור מלא ההומור בסוגיה שלנו (קטע 8) על רב ובנו חייא ודרכם לחלץ ארוחה טובה מהאישה או האם אינו מגלה טינה וכעס על אישה רעה, אלא מעלה חיוך של חיבה ואפילו כבוד כלפי אישה חזקה ואהובה על שניהם: למרות כוחם בעולם התורה, הרי בבית הם צריכים לגייס את כל ערמתם כדי להוציא מתוק מעז. כך אני קורא גם את הסיפור באב ובן נוספים, רב יהודה ובנו יצחק (קטע 10), שמתארים את האישה שבחייהם בצבעים עזים: היא מר ממוות, והיא הטובה ביותר בעולם. רק תיאור חסר הומור ולמדני של עורך הסוגיה מרגיש צורך להסביר סתירה שלא קיימת בכלל. איני מבין כלל איך ניתן להעלות על הדעת שאב יכפיש את אשתו באזני בנם, אלמלא מראש כל הכוונה היא "התמרמרות" שאינה אלא ביטויי חיבה משפחתיים.

צריך אפוא לראות בדברי רב לא התנערות מחיי משפחה או הבעת טינה כלפי נשים, כשם שלא סביר שרב מתנער באמירה הקודמת מהיותו חלק מהמסד הרבני. בשתי האמירות יש אירוניה דקה, של מי שמכיר בחסרונו בהיותו רב ומרשה לעצמו גם לחזור על מה שכבר התקבע "מוצא אני את האשה מר ממות", ולכן אין רעה כרעת אישה. רב עצמו למד כאמור עוד בארץ ישראל את האמירות השליליות כלפי נשים, אם כי המושג "אישה רעה" הוא תוצרת בבלית, כנראה מאוחרת. אבל לא עלה על דעתו, וגם לא על דעת האמוראים הבאים בעקבותיו, לייסד תפילה יומיומית המבקשת הגנה מפני רעת האישה או האשה הרעה. טענתי העיקרית היא שמושגים אלה ומסקנות הלכתיות בנוסח התפילה הנובעות ממנה הם פיתוח מאוחר של תקופת עריכת התלמוד הבבלי, וכי ניתן להבחין בזה בנקל. הנה לפנינו קטע המוצג כברייתא, כלומר לכאורה טקסט ארצישראלי קדום. אבל המעיין ומשווה זאת עם האמור בסוגיה בשבת שלעיל מגלה מיד דמיון רב. בבבלי, עירובין דף מא ע"ב נאמר:

תנו רבנן: שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ... שלושה אין רואין פני גיהנם, אלו הן: דקדוקי עניות, וחולי מעיין, והרשות. **ויש אומרים: אף מי שיש לו אשה רעה. ואידך - אשה רעה מצוה לגרשה.** ואידך - זימנין דכתובתה מרובה. אי נמי: אית ליה בנים מינה, ולא מצי מגרש לה.

וכך גם בכל כתבי היד. הנוסחה שאישה רעה, ובמיוחד כאשר כתובתה מרובה, היא שוות ערך לגיהנום מתאימה לתפיסת הבבלי כפי שניתחתיה, אבל יש ניסיון

לתת לתפיסה זו מעמד של ברייתא ארצישראלית. אבל גם כאן ניכרת התוספת "ויש אומרים" לברייתא, וניכר החותם הבבלי בלשון גם בשרבוב מלים ארמיות לתוך העברית. לא מדובר אפוא במקור מארץ ישראל. בדומה לזה צריך להתייחס גם לסוגיה בבבא בתרא דף קמה ע"ב:

רבי חנינא אמר: כל ימי עני רעים - זה ישיש לו אשה רעה, וטוב לב משתה תמיד - זה ישיש לו אשה טובה. רבי ינאי אמר: כל ימי עני רעים - זה איסטניס, וטוב לב משתה תמיד - זה שדעתו יפה. רבי יוחנן אמר: כל ימי עני רעים - זה רחמן, וטוב לב משתה תמיד - זה אכזרי. ורבי יהושע בן לוי אמר: כל ימי עני רעים - זה שדעתו קצרה, וטוב לב משתה תמיד - זה שדעתו רחבה.

אמנם ישנם שינויים מסוימים בסדר ובזהות האומרים, אבל כל עדי הנוסח גורסים שר' חנינא הוא בעל האמירה הראשונה שהיא מענייננו.<sup>37</sup> ר' חנינא הוא חכם בבלי שעלה ארצה בעצמו, וגם הסוגיה נמצאת רק בבבלי. כיוון שראינו שרב כבר ביטא השקפה דומה, לא מן הנמנע שר' חנינא אמנם חזר על מחשבה זו, ואולי אפילו הסתמך על רב. דעה זו השתרשה והתבססה במחשבת אמוראי בבלי, כפי שמוצאים בסנהדרין ק ע"ב:

אמר רב יוסף: מילי מעלייתא דאית ביה דרשינן להו: אשה טובה - מתנה טובה, בחיק ירא אלהים תנתן. אשה רעה - צרעת לבעלה. מאי תקנתיה - יגרשנה מביתו, ויתרפא מצרעתו.

האמירה נמצאת גם בסוגיה ביבמות בצורה אנונימית. גם בכתבי היד נמצא אותו נוסח.<sup>38</sup> יצוין שגם כאן כמו בדברי רב לעיל מצוטט בן סירא, ספר שהתלמוד פסלו לקריאה בשל דברי שטות שיש בו, ועל כך אמר רב יוסף שיש בכל זאת דברים מעולים שכן לומדים מבן סירא. עם זאת, רק החלק על האישה הטובה הוא מבן סירא (כו:ג), ואילו ההמשך על אישה רעה אינו בנוסח שלפנינו, אם כי אפשר להבין כיצד נוצר, שכן פרקים כה-כו בבן סירא מדברים באישה רעה, ואם אישה טובה היא מתנה לחיק, הרי אישה רעה גם היא מתנה רעה לחיק, והאסוציאציה של צרעת וחיק ברורה מהאות של משה (שמות ד ו). עניין למחקר בעצמו הוא מקומו של בן סירא במחשבה הבבלית, שכן ספר קדום זה מצטיין באמירות חריפות התולות באישה את קולר הפיתוי והחטא של הגברים, והוא מכיל את המושג "אישה רעה" בפרקים כה-כו. אבל אם מביאים בחשבון שרב רק ציטט מבן סירא, וכפי שהערתי שם התוספת של רב הייתה דווקא לעניין מחושי בטן וראש, ואפשר שאלה היו בראש דאגותיו, וכאן כבר אמרתי שרב יוסף הוסיף משלו לבן סירא,

37 ראה דקדוקי סופרים השלם לבבא בתרא דף קמה ע"ב, אות ס.

38 ראה דקדוקי סופרים השלם לסנהדרין, דף ק ע"ב, אות צ.

אם כן אפשר לשחזר התפתחות תודעה זו בבבלי, מאזכור של רב, למימרה של רב יוסף, ועד ביסוסה של תודעת המושג "אישה רעה" בתקופה הבתר-אמוראית.

אינדיקציה לאיחור תודעה זו אפילו בבבל אפשר למצוא בהד המאופק של מעשה ר' יוסי הגלילי בקובץ מדרשי בבלי מאוחר, סדר אליהו רבה (סא"ר איש שלום) פרשה כה: "דבר אחר נשא אדם אשה ומצא בה דבר וגירשה, לבסוף נתענית, יפרנסונה כמה שיכול, לכך נאמר מבשרך לא תתעלם". כאן אין זכר למושגים הקשים, ויש דמיון להלכה בירושלמי המצניעה את הדבר שבעטיו גורשה האישה, ואין היא מכונה בכינויי גנאי, אלא הדגש הוא על החובה לא להתעלם מבשרך (היא כינוי מדרשי לאישה על שם הפסוק "והיו לבשר אחד"), אפילו אם נאלץ הבעל לגרשה. ידוע כי סא"ר הוא מדרש מיוחד בהשקפותיו יחסית למחשבת אמוראי בבלי, וגם זמנו לא נקבע סופית. אבל על פי מצב המחקר הממקם את עריכתו בבבל במאה החמישית, יש לפחות אינדיקציה לכך שהדעות שהבאנו בשם רב, רב יוסף ומר בריה דרבינא לא הפכו למקובלות על כלל הלומדים בישיבות בבל בשלהי תקופת האמוראים.<sup>39</sup> הערכה זו על זמנו של סא"ר ומקורותיו חשובה להערכת מסקנות מאמר זה, ולכן אוסיף עוד שאין איחור זה סותר בהכרח את המובא בבבלי, בכתובות קה ב על אודות רב ענן (אמורא בבלי מסוף המאה השלישית) "דהוה מתני ליה סדר אליהו" ומצוין שם כמי "ויתייב קמיה עד דאפיק ליה סדריה והיינו דאמרי סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא", ולכן אין לבטל האפשרות שהזיק בה פרידמן בהקדמה למהדורתו להקדים מקורות אחדים לזמנו. עם זאת, נראה בעיניי פשוט שצורתו וסגנונו, ובמקומות אחדים גם תוכנו, מעידים עליו שהוא חיבור בבלי מאוחר יותר. אבל ראויים לעיון דבריו של מאן<sup>40</sup> שלא לאחר חיבור זה אל המאה ה-10, אלא לקבוע זמנו לסוף המאה ה-5.<sup>41</sup> אף כי יש

39 ראה מאמרו של יעקב מאן, *J. Mann, "Changes in the Divine Service", HUCA, 4, 1927, pp. 241-310*, ובמיוחד בנספח למאמר, עמ' 302-310. אני מודה לפרופ' נחמן דנציג מבית המדרש לרבנים באמריקה על הפנייתו למאמר זה. לדעתו, סא"ר ודאי הכיר את הבבלי, עיבד מקורותיו מן התלמוד על פי סגנונו המיוחד ויצר יצירה עצמאית משלו.

40 אין ספק שסגנונו האחד ומגובש מעיד על מחבר אחד, מאוחר (שהכיר לא רק את התלמודים ואת מדרשי ויק"ר, שהשי"ר וקה"ר, אלא גם את מדרש משלי ו"אותיות דר' עקיבא"). ראה א"א אורבך, "לשאלת לשונו ומקורותיו של ספר 'סדר אליהו', לשוננו, כא (תשי"ז), עמ' 183-197 (ניכר מדבריו בעמ' 197 הע' 2 שסבור כי נכתב בשנת 904). אבל מנגד ראה מ' מרגליות, "לשאלת קדמותו של סא"ר", ספר אסף, תשי"ג, עמ' 373-390. שקבע זמנו לרבע השני של המאה ה-3, בימי ארדשיר הראשון והשתלטות האמגושים (הססאנים) על בבל. וחשובים דברי אפשטיין במנו"ה, עמ' 762-767 המשגיח שאין לישמעאל זכר בכל הספר, ויש בו ענייני פולחן האש ומעשה מר זוטרא, ומכאן שנסדר בתקופה הפרסית לפני האיסלם (עמ' 762, ועמ' 763 הע' 5 להסבר האזכור של שנת 906 בספר). אבל ראה דבריו בציון ג' (מנו"ה, עמ' 1302-1302), הטוען גם לקדמותו, כך שמסדרו הראשון של סא"ר היה רב ענן תלמיד שמואל. ומתוך אזכור כל "יתנא דבי אליהו" שבבבלי גם בסא"ר, וכן "יתנא דבי רב ענן" (עירי נד ב, סוכה מט ב) ו"יתני אליהו" בא"י, ובמדרשים מופיע "מסכתא עלתה בידם מן הגולה" (השי"ר פ"א, פסיקת פ"י כא), או "שעלת מבבלי" (פסדר"כ, בחדש קז, ב)-מסיק אפשטיין שעריכה ראשונה זו נעשתה בבבל, בידי רב ענן, "ואין כל יסוד לפקפק במסורת בבלי זו".

41 ראה במיוחד נימוקו בעניין שתי ממלכות, האחת היא רומא והשנייה במפורש פרס, שכבר עברה מגדולתה עם עליית האיסלם. וכן הסגנון "אמרו חכמים" בהביאו מקורות תלמודיים, לעומת "שנו חכמים במשנה", המורה על כך שהתלמוד הבבלי לא היה חתום עדיין כמשנה, ולכן אין "אמרו חכמים בתלמוד".

להטיל ספק בקביעת התאריך המדויק, שניזונה מן ההנחה שהייתה שלטת במחקר בזמנו שהתלמוד נחתם עד שנת 500, הרי שחשובה בעיקר הבחנתו שסא"ר לא הכיר את הבבלי כתלמוד מוגמר. יש בכך כדי לתמוך בהשערה שלי, שההחרפה בניסוחים כלפי נשים בסוגיה שלנו כמו גם במקומות אחרים בתלמוד שהעליתי כאן שייכת לרובד הבתר-אמוראי, אחר זמנו של סא"ר, והיא באה לביטוי בעיקר בשלב עריכת הסוגיה.

#### ד. מגמות בעריכת הסוגיה והערות סיכום

לסיכום הסוגיה ביבמות אפשר לומר, כפי שראינו גם בסוגיה בכתובות, כי לעורך הסוגיה יש סדר יום שונה ואפילו הפוך מזה של המשנה ותורת התנאים בכלל. הללו עסקו בעיצוב הלכות הנוגעות למעמד האישה, כИАות למסכתאות סדר נשים, ודאגו לעגן את הלכותיהם בנורמות ברורות ומפורטות שעיקרן הגנה על האישה במצבים של בעיות בחיי המשפחה ודאגה לרווחתו ולהמשכיותו של התא המשפחתי. ואילו הסוגיה הבבלית (שלא כמו הסוגיה המקבילה בירושלמי) התמקדה בנושא העיקרי בעיניה, קרי דאגה לרווחתם ולהמשכיותם של הנושאים בעול לימוד התורה. לצורך כך עיצב העורך מחדש מושגי יסוד ביחס לנשים, טבע את המטבע "אשה רעה וכתובתה מרובה", ובאמצעים של עריכה לשונית וסידור הרכיבים בסוגיה הדגיש בה פרטים המופיעים בספרות ארץ ישראל בצורה שולית או אפילו בצורה ביקורתית והקנה להם צורה של ברייתא קדומה ובכך גם סמכות הלכתית. על אלה הוסיף העורך סיפורים מהוויי חייהם של אמוראי בבל הראשונים, גיבורי התרבות של עולם הישיבות הבבלי, שאמורים להראות עד כמה נשים עשויות להיות "מר ממות". כבר הראיתי עד כמה גם סיפורים אלה עברו עריכה, ומסיפורים הומוריסטיים מלאי חיבה ואינטימיות משפחתית, שהיו ודאי מסופרים כחלק מ"הוויות חכמים" (שהיא סוגה מוכרת בתלמוד) על גדולי עולם אלה כשהם "בנעלי בית", הם נעשו אבני בניין לסוגיה למדנית, עד כי עורך הסוגיה מקשה קושיה מאמירה אחת על האישה על אמירה שנייה סותרת חלילה, ומציע גם פתרון לסתירה. לא רב ולא רב יהודה הוציאו מפייהם מילה רעה על האם בפני בניהם, וגם נזהרו בלשונם ואפילו את ההומור שלהם עטפו בפסוקים ובמדרשים ידועים. אבל בישיבה הבבלית, במרחק מאות שנים, כבר לומדים סיפורי ראשונים אלה ברצינות רבה, שהרי מצאנו בכמה סוגיות שאפילו חיי המין של רבותיהם "תורה היא ולימוד היא צריכה". בשני סיפורים אלה העריכה גלויה לעין, ונדמה שהקוראים יסכימו שאי אפשר להבין את המעשים עצמם אלא בהומור מלא חיבה; מה שאין כן ביחס לדברי אביו, רבא ורב חסדא המובאים בהמשך הסוגיה, שם אין בפנינו גילויים מאותו סוג אלא אמירות שנונות בלבד. אשר על כן, כל מה שאומר אינו אלא בגדר ספקולציה בלבד. אם יש משמעות לחיבור של כל סדרת השמות הבבליים שבסוגיה, הרי יש כאן ניסיון ללמוד מהניסיון האישי המצטבר של גדולי אמוראי בבל, מריי חייא הגדול, דרך אחיינו וממשיך דרכו רב, תלמידו רב יהודה ובני דורו רב נתנן

ורב חסדא, ועד הדור הרביעי אביי ורבא. אמוראים אלה הם גם דיינים, והעיסוק במושג "אשה רעה וכתובתה מרובה" יכול להיגזר ממציאאות בית הדין, במיוחד שרב נחמן ומר עוקבא הם בין הדוברים הבולטים של המערכת המשפטית הרשמית של ראש הגלות. מצד שני, העובדה שחלק הגון מאמרות החכמים גזור מתוך חייהם הפרטיים ושיחות לא פורמליות בין אב לבנו ובין רב לתלמידו מאפשרת קריאה אחרת גם ביחס לאמרות האחרות. לפחות על אביי, רב חסדא ורבא אנו יודעים ממקומות אחרים בבבלי סיפורים הקשורים לנשים שבחייהם, שכולן נשים דעתניות וחזקות הן, ואהובות על בעליהן, וכתובתן מרובה.<sup>42</sup> האם אפשר שגם לידתן של האמרות של אמוראים אלה הייתה במעין ההומור של ר' חייא הגדול, רב ורב יהודה, ונאמרו ברמיזה של חיבה על נשותיהם ולא על המקרים שהכירו מבית הדין?

עבודת העריכה של הסוגיה כולה ניכרת לעין. הסוגיה פותחת בשתי ברייתות ומסיימת בשתי ברייתות על דורות תנאים ראשונים, ר' יהושע, ר' אליעזר ובן עזאי. הברייתות מלוות במעטפת של דרשות מחשובי הדרשנים כגון ר' תנחום ור' יהושע בן לוי, ובמעטפת פנימית יותר של "רוח הקודש", ר' יוסי שפגש את אליהו ודברי בן סירא (שנחשב בעיני אמוראים לכתבי הקודש). ובתווך סדרת המעשים באמוראי בבל הבולטים כפי שכבר תיארת. ולסוף, טענתי גם להתפתחות הסוגיה בצורה מכוונת, מהמשנה שעליה מוסבת כל סוגיה תלמודית, ועד ברייתא שבעצם באה לסתור את המשנה הפותחת. מעשה בן עזאי שהיה שלילי בהקשר הקדום היה למופת של הקרבה אישית על מזבח התורה. הבחירה של העורך לחתום בכך את הפרק כולו ואת העיסוק במצוות "פרו ורבו" שולחת ללומדים מסר הדומה מאוד למסר של הסוגיה בכתובות; שהעולם כולו יעסוק ביישוב העולם ובאכלוסו, לך יש תפקיד אחר ונעלה יותר, לדאוג שתורה לא תישכח מישראל. מבחינה הלכתית אסור לך להזניח את הבית, ומי שעושה כך מתחייב בנפשו, כפי שאמנם קרה את בן עזאי. אבל אולי זוהי פסגת המסירות של תלמיד החכמים, לוותר על אהבת אישה ועל תאוות בשר ודם, לחשוק בתורה ולדבוק בה. מעניין הדבר שבשתי הסוגיות שניתחתי בן עזאי מופיע כגיבור תרבות, חתנו ובן דמותו של ר' עקיבא בכתובות, הפורש מחיי משפחה ביבמות. ר' עקיבא הוא החכם הגדול, בן עזאי הוא התלמיד הגדול. שתי הסוגיות - כך אני טוען - פונות אל ציבור התלמידים ובני ביתם, ומציבות לפנייהם את האתגר הגדול, דווקא במסגרת סוגיות מרכזיות בסדר נשים על חובת "עונתה לא יגרע" ומצוות "פרו ורבו", להעמיד את הלימוד

42 על חומה אשת אביי שהייתה נשואה לתלמידי חכמים חשובים לפניו והתאמץ לנשאה, ראה יבמות סד ע"ב, ועל כתובתה ראה כתובות סה ע"א; על נישואיו המאושרים מגיל צעיר של רב חסדא לנכדת רב ראה קידושין כט ע"ב, שם פא ע"ב, והוא זה שאמר שהוא מעדיף בנות מבנים; אחת מבנות רב חסדא הייתה אשת רבא, ואף היא הייתה נשואה לתלמיד חכם לפניו, והיא ידועה בלמדנותה בהלכות ניקור: ראה חגיגה ה ע"א וחולין מד ע"ב, וכתובות לט ע"ב; וראה הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 86-87, 518-517, 1055-1056 ושם הרבה מראי מקום נוספים המוכיחים על עצמתן של נשים אלו והיראה כלפיהן.

בישיבה מעל אלה, לשאת אישה אבל להפוך כלשון בווארין לנזיר נשוי, או למצער לעשות מלימוד התורה עיקר ומחיי המשפחה טפל.

ממצאים אלה בשתי הסוגיות מתיישבים יפה עם הידוע לנו על עולמם של חכמים בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד. עיקר החידוש כאן הוא בהפרדה שאני מציע בין התיאורים והמאמרים התלמודיים שהם מאוחרים לבין מציאות חיי האמוראים - ולא צריך לומר התנאים - שאותם מגייסים בעלי הסוגיות מדורות עריכת התלמוד.

מחקר התלמוד הבבלי הגיע להישגים בהבנת תקופה זו כתקופה דומיננטית ביצירת הסוגיה התלמודית כפי שהיא לפנינו, וכן על מידת החופש במסירה של מסורות ארץ ישראל בבבל במיוחד בשכבת יצירה זו. מחקריהם של מו"ר ש"י פרידמן וד"ר הלבני בחקר השכבה של "סתם התלמוד" מוכיחים כי רוב רובה של הסוגיה הוא מאוחר, וכי העורך בנה מחדש את המסורות התנאיות והאמוראיות שהיו בפניו, ארגן אותן בסדר המשרת את מטרותיו הספרותיות וההלכתיות בכל מקום, ובתוך כך גם השתנו הלשון ואפילו פרטים הלכתיים, שמות בעלי המסורות ומוסריהן, ואפילו המקורות התנאיים נשנו בלשון שהושפעה משינויי תפיסה של דורות העריכה. פרידמן גם עמד על השינויים שהסיפור ההיסטורי עובר בתהליך המסירה ובשתילתו מחדש בתוך סוגיה תלמודית בבבלי. ובעיקר חשובה העובדה שהחוקרים האלה הבינו את השינויים כשכלול מותר ואף רצוי של המסורת, ולא כעיוות וסילוף של מסורת קדומה על פי צרכים ומגמות חדשות.<sup>43</sup> תרומה נוספת לחקר השכבה הבת-אמוראית בסוגיה הבבלית נעשתה במחקריהם של האופטמן, קלמין וקרמר. האופטמן המשיכה את פרידמן בהצביעה על שלושה שלבים בהיווצרות הסוגיה התלמודית (חומר תנאי, אמוראי וסתמאי), והציעה כי בשלב השלישי והמכריע שינוי הסתמאים והתאימו את החומרים הקודמים לצורכי הסוגיה החדשה.<sup>44</sup> בסמוך לכך הציע קלמין שכבר בדור של רב יוסף ובדור של רבא התחיל תהליך עריכת התלמוד, וערער בכך על החלוקה הכרונולוגית הנוקשה שהציע הלבני בין השלב האמוראי והסבוראי.<sup>45</sup> קרמר הוסיף לשלב עריכת התלמוד ממד של מגמתיות עריכת, כלומר שנוסף על איסוף ומיון מסורות עמד לנגד עיני העורכים ערך מרכזי

43 רוב מחקריו של רש"י פרידמן עוסקים בצדדים שונים של היחס הפנימי בין שכבות הבבלי וביניהן לבין ספרות התנאים, ראה למשל ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי", סידרא, ז', תשנ"א, עמ' 67-102, הקדמתו לפרק האשה רבה, והקדמתו לספרו, תלמוד ערוך - פרק השוכר את האומנין, ירושלים תשנ"א. חשובות לחקר היחסים בין מקורות ארץ ישראל לבין העריכה הבבלית המאוחרת הארותיו במאמרו "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו-יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 119-163. ראה גם דוד הלבני, מקורות ומסורות, ירושלים, תשמ"ב, ראה הקדמותיו למסכתות ברכות, שבת ועירובין, והשינויים שהוא עובר בהבחנה בהבנת היחס בין "סתמאים" לבין "סבוראים".

J. Hauptman, *Development of the Talmudic Sugia: Relationship Between Tannaïtic and Amoraic Sources*, 44 U. Press of America, 1988.

R. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?*, HUC Press, Cincinnati, 45 1989.

- תלמוד תורה.<sup>46</sup> שלב חשוב בעיניי הוא חיבור שהציע רובינשטיין בין התפתחות המחקר בשאלות עריכת התלמוד הללו לבין התפתחות המחקר ההיסטורי בהבנת יצירת הישיבה הבבלית. יש טעם בהארתו כי דחיית הקמת מוסד הישיבה לתום תקופת האמוראים (ושמא כבר מוקדם יותר בהתאם לשיטת קלמין) יכולה להסביר יפה את הדימוי העצמי השונה של חכמי המוסד החדש, את היחס הקנוני שהם רחשו כלפי מאמרי קודמיהם, וגם את אופיה השונה של יצירתם הם; הישקלא וטריאי - שהייתה בתחילה שיטת הלימוד של הישיבה בחומר התלמודי שלפניהם, כאשר התלמידים מנסים להקשות ולתרוץ דברי האמוראים, ואין טורחים לציין מקורה של קושיה ופירוק זה או אחר בשל האופי ההמוני יותר של הלימוד - הופכת בשלב שני של עריכה לחלק "הסתמא דתלמודא" של הטקסט התלמודי עצמו.<sup>47</sup>

אני בא להוסיף נדבך על כל האמור לעיל, ולומר שהאידיאולוגיה המרכזית של תלמוד תורה שהבליט קרמר קשורה לשינויים הסוציולוגיים והמבניים שהיו כרוכים בהתבססותה של הישיבה הבבלית הבת-אמוראית, והיא השפיעה גם על הדימוי העצמי של החכמים והתלמידים כקבוצה מובחנת ונבדלת מכלל האוכלוסיה היהודית, באופן שונה ממה שידעו אמוראי ארץ ישראל, ואפילו ממה שידעו אמוראי בבל בתקופה של חוגי לומדים אינטימיים שהתאפיינה בהם התקופה האמוראית, וגם על ראייתם את סביבתם, יהיו אלה גוים, יהודים שאינם למדנים, או אפילו בני ביתם ונשותיהם. הביטויים החריפים נגד נשים אינם יוצאי דופן לצורת הביטוי כלפי יהודים שאינם בני תורה, "עם הארץ" המשולים לבהמות ומואשמים באלימות וביזימה בסוגיה המפורסמת מפסחים מט ע"ב, או גויים - עם הדומה לחמור, פרסיים המשולים לדובים, ישמעאלים לשעירים של בית כסא בקידושין עב ע"א, ועוד מקומות. אלה ביטויים הנמצאים רק בבבלי ובעיקר ברובד המאוחר. אפשר להראות שינוי בתפיסה כלפי "אחרים" אלה בבבלי. שלוש הברכות שהיה ר' יהודה מחייב לומר ("שלא עשני גוי, שלא עשני בור, שלא עשני אשה") בתוספתא ברכות פ"ו הלכה יח - ששם ברור שהחיסרון בכל אחת מהקטגוריות הוא בכך שכל קבוצה מסיבה זו או אחרת אינה יודעת או אינה מחויבת במצוות - משתנות בבבלי מנחות (מג ע"ב - מד ע"א), כאשר הנימוק להכללת קטגורית העבד כבר מנוסח במונחים של סטטוס: "עבד זיל טפיי", כלומר עבד נחות יותר (מאישה).<sup>48</sup>

D. Kraemer, *The Mind of the Talmud*, Oxford 1990. 46

J.L. Rubenstein, "The rise of the Babylonian Talmudic Academy a Reexamination of the Evidence", *JSLI*, 47 (2002), pp. 55-68.

48 לא במקרה תמצא בנוסחי תפילה שונים גם "שלא עשני בהמה", ראה למשל כ"י מונטיפיורי 214, דף א78: שעשיתני איש ולא אשה, שעשיתני אדם ולא בהמה, שעשיתני מל ולא ערל, שעשיתני ישראל ולא גוי, שלא שמתני עבד. על ההבחנה המעמדית בבבלי עמדה יפה האופטמן, בספרה *Rereading the Rabbis* (הערה 7 לעיל) עמ' 232-248. על התפתחות ברכות אלו ראה הפרק "על הברכות גוי-עבד-אשה", "בהמה" ו"בור", בספרו של נ' ויזר, *התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב*, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 199-218. על היחס לקבוצות לא רבניות כעם הארץ ועל ההשוואה בין עם הארץ לבהמות ראה פסחים מט ע"א-ע"ב, ופירושו של ש"י וולד, *פרק אלו עוברין*, ירושלים, תשי"ט, עמ' 211-229.



ההשערה במאמר זה היא שמבנה הסוגיות ועריכת רכיביהן התנאיים והאמוראיים ואפילו תוכנם מלמדים על מתח בין חיי המשפחה לבין חיי הישיבה, בין הדרישה למילוי מצוות "עונתה לא יגרע" ו"פרו ורבו", לבין התביעה "להמית עצמו באהלה של תורה". מתח זה מובנה בכל מקום שנוצרת בו אליטה אינטלקטואלית. אלא שבניגוד לספרות ארץ ישראל, ניכרת בבבלי רדיקליזציה של מתח זה והצבת רף גבוה מאוד הן לגבי העדרות מהבית הן לגבי ההגדרה של "אישה רעה": לפחות בסיפור ר' יוסי הגלילי הפרדיגמטי מדובר באישה שאינה נותנת את הכבוד הראוי לבעלה הלמדן. הישיבה הבבלית המאוחרת מטפחת דגם של אדם נשוי ההופך את לימוד התורה לעיסוק של קבע לעשרות שנים, והישיבה אינה מקום זמני אלא משכן קבע. הישיבה מתחרה עם הבית והופכת אותו למקום משני ואת השיחה עם אישה לביטול זמן. יש מקום לחקור עוד, אם באמרו "חשקה נפשי בתורה - יתקיים העולם באחרים" ויתר תלמיד החכמים רק על פרייה ורבייה, או שמא ביטא בכך פרישה כללית יותר מחובת יישוב העולם ודאגה לקיומו ונסיגה מהשתתפות בחיי קהילה ובהוויות העולם.